تاريخيّة التفسير القرآني

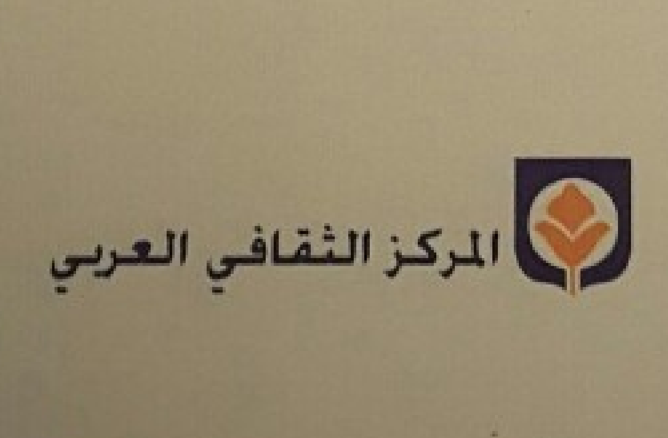
- I -

قضايا الأسرة واختلاف التفاسير

النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث

تأليف

نائلة السليني الراضوي



تاريخيّة التفسير القرآني

- I -

قضايا الأسرة واختلاف التفاسير

النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث

الكتاب
تاريخية التفسير القرآني
تأليف
نائلة السليني الراضوي
الطبعة
الأولى، 2002
عدد الصفحات: 256
القياس: 17 × 24

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

مقدّمة

إنّ النّظر في التّفسير القرآنيّ قضيّة تستدعي الحذر، وهو مسألة دقيقة اشتغل بها العلماء فاختلفوا فيها لأنّها تقوم على البحث في طبيعة النّص القرآني من حيث تميّزه عن غيره من النّصوص المقدّسة والمنزّلة قبله، كما وهو نصّ أثبت إعجاز محمّد (ص)، وعليه تأسس مفهوم النّبوّة في الإسلام واعتبر مسألة من أمّهات المسائل الدّينيّة والمباحث الكلاميّة.

فلا شكّ في أنّ مسلّمات الرّؤية الإسلاميّة تقوم على أنّ هذا النّصّ هو كلام اللّه لعباده يحمل في أسراره صدق نبوّة محمّد (ص)، ففضل على سائر الأنبياء والرّسل بخطاب معجز بزجره وأمره وبنهيه وخبره بالكلّية.

قامت على هذه الرؤية العقديّة للنّص جملة من المنطلقات التي حدّدت نوعية العلاقة بين المتعبّد وخالقه بواسطة هذا النّص، وتحوّلت هذه المنطلقات بدورها على التدريج إلى علوم استقل بعضها عن البعض الآخر وظلّت في الوقت نفسه بمثابة الآليات التي يتجهّز بها المتعلّم حتى يقرأ نصّه المقدّس ويتعبّد به ويتدبّره.

عبّر العلماء عن هذه الآليات بمصطلح عامّ جدّا هو «التفسير» وظلّ، رغم عموم دلالته، علما من علوم القرآن، ولم يكن أيضا غريبا أن يندرج في بداياته ضمن مشاغل علم الحديث. وتستوقفنا النزعة التي ميّزت مصنّفي البخاري ومسلم إلى تقديم عدد من الآيات ومحاورتها بما دلّت عليه من ظاهر المعنى. ولا نظنّ أنّ طريقتهما في تصنيف الأحاديث إلى أبواب قد خضعت لعمليّة اعتباطيّة، وإنّما لرؤية في أوجه التعامل مع النّص القرآنيّ تسعى إلى الشّموليّة وتتعامل مع الحديث باعتباره وجها من أوجه تفسير القرآن.

فإذا صحّ تأويلنا، ونحن في أوّل البحث، صحّ أن نقول إنّ **«التفسير»** كان مفهوما

تداخلت معانيه وتلبّست بمفهوم آخر ظلّ ينافسه في الاستعمال، وإن كان محلّ ذمّ من العلماء، وهو مفهوم «**التأويل**».

ويقتضي منّا المقال أن ننظر في مدى وعي السّلف بالدقائق الدلالية التي يحملها هذان اللّفظان:

فنقول بدءا أن لا غرابة في أن يرادف **التفسير التأويل**[1]، ولذلك استعمل الطبري التأويل بمعنى التفسير، ويجمع المفسّرون على نفس ما ذهب إليه الطبري، فيقول الرّازي: «فاعلم أنّ التأويل هو التفسير»[2]. وإلى هذا المعنى ينحو القرطبيّ[3]، وإليه ينتهي الجرجاني في تعريفاته فيعرّف التفسير: «في الأصل هو الكشف والإظهار، وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصّتها والسّبب الذي نزلت فيه بلفظ يدلّ على دلالة ظاهرة»[4]. ولئن تمسّك المفسّرون باقتران المفهومين في المعنى فإنّ تعريفهم الجامع للتأويل يبيّن احترازهم من إلحاقه بالتفسير. ويثبت عدولهم من خلال مقارنة منهج المؤوّل بمنهج المفسّر، مستندين إلى أمثلة من القرآن؛ يقول القرطبي: «والتأويل يكون بمعنى التفسير، كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا. ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه (. .) وقد حدّه بعض الفقهاء فقالوا: هو إبداء احتمال في اللّفظ مقصود بدليل خارج عنه. فالتفسير بيان اللّفظ كقوله: لاريب فيه. أي لاشكّ(. .) والتأويل بيان المعنى، كقوله لاشكّ فيه عند المؤمنين (. .) وكقول ابن عبّاس في الجدّ أبا، لأنّه تأوّل قول اللّه عزّوجلّ: «يابني آدم»[5]. يعكس مفهوم التأويل كما أبانه القرطبي فهما للاجتهاد والاستنباط متميّزين ومنه كان انتصار التأويل على التفسير في مجالين احتيج إلى البحث فيهما وهما:

ـ مجال البحث عن تناسق معاني الآي وسياق الدّلالة فيها. وعبّر عنه الأصوليون، استنادا إلى النّص، بمتشابه القرآن، ويشمل كلّ الآيات المستعصية برموزها، والمتكتّمة على مضامينها والمتناقضة ظاهرا في دلالاتها. فكانت تدعو إلى صرف اللّفظ إلى بعض معناه دون البعض. فهي في نظرهم، من المسائل الظّنية لا تستند إلاّ إلى الترجيحات

(1) حول الدّلالة اللّغوية للتفسير والتأويل راجع مثلا، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، الفصل الخامس «التفسير والتأويل»، ص ص 247 - 262، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص 152.

(3) القرطبي، الجامع، ج4، ص16.

(4) الجرجاني، التعريفات، ص76.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص16.

اللّغويّة. ولذلك اتفق المفسّرون على ذمّ المنهج العقليّ في التفسير لأنّه يشتغل على صنف واحد من الآي يؤسّس لمفهوم التّوحيد؛ في هذا الصنف من التفسير يصير المتدبّر مؤوّلا، وينزع باللّفظ عن معناه الظّاهر إلى المعنى المرتكز في ذهنه؛ ولذلك فإنّ سعي المفسّر إلى تأويل مشكل القرآن هو عمل باطل لامحالة في نظر القدامى، يحدث الفُرقة من حيث قصد العلماء جمع الأمّة على إمام واحد ونصّ واحد وتشريع واحد. ولئن استقطب هذا المجال طائفة من خاصّة العلماء الّذين أدركوا قصور منهج التفسير عن بيان قسم من القرآن، فإنّ المجال الثّاني أخطر لهيمنته على المفسّر نفسه:

فقد أخضع المفسّرون عمل التفسير من حيث هو علم إلى جملة من القوانين تقلّص من عدد المشتغلين به. فباستثناء الرّتبة الأولى التي تقرّ التعامل مع النص بحمله على ظاهر معناه فحسب، فإنّ الرتبتين الأخريين تحصران وظيفة التفسير في طبقة لها وحدها القدرة على التعامل مع النّص، هي الفئة العالمة باللّسان العربيّ الّذي نزل به القرآن، ويكون ذلك استصفاءً للعربيّ الذي ينفرد بمعرفة الدّلائل اليقينيّة في فهم النّص. هو مجال يشهد بحقيقة ما يحصل أثناء عمل التفسير، ويعكس منهج المتفكّرين في النص وقد صادروا مناهج المتكلّمين في تأويل متشابه القرآن. فالمفسّر، أيّا كان مشغله، **مؤوّل أصلا**؛ كما تبيّن في تعريف القرطبي للتأويل ومنهج ابن عبّاس في استنباط الحكم، لأنّ النّظر في النّص ينمو من مشاغل المجتمع ويتلوّن بالصورة الّتي ينشئها القارئ. وما نصّ التفسير إلاّ موقف من جملة مواقف من النّص المقدّس، سواءً كانت مواقف مذهبيّة أومشاغل اجتماعيّة.

فالتأريخ للمفهومين صعب، غير أنّ التفسير استمدّ شرعيته على التدريج مستندا إلى عوامل ثقافية نبيّنها لاحقا. ونما كلا اللّفظين من لفظ جامع نصّ عليه القرآن وألحّ: هو لفظ «**البيان**» الذي تطوّر مفهومه بانصهاره في هموم المسلمين، وتدقّقت دلالاته بتعقّد مسالك تعاملهم مع النص وبحسب تنامي وعيهم بمضامينه إلى أن اكتمل مع الشافعي في الرّسالة وقد رتّبه على درجات خمس[1]. وعلى هذا النّسيج بُذِر مشغل التفسير صنوا للبيان في البدايات: فالقرآن بيان كفيل بجميع علوم الشّرع، يفسّر بعضه بعضا، ثمّ إنّ السنة تبين ما أجمله النّص، وعلى العلماء أن يدقّقوا فروع العلم فيه. فالتفسير بحسب هذه المراتب، مساءلة للنصّ لاتستكين، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها، كما يقول الرّازي[2]. لأجل ذلك رأى القدامى أنّ العلم على أربع مراتب:

---

(1) الشافعي، الرسالة، ص21.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج7، ص14.

ثلاث منها تبني مفهوم التفسير وتؤسّسه علما شرعيّا. وهذه المراتب هي: «تفسير لا يسع أحدا جهله، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى»[1].

وإذن ألا يمكن القول إنّ التفسير علم تكفّل بكلّ الجوانب في النص محكمه وغيره، فاعتبره ظاهرا مطابقا لباطنه؟ قد نذهب هذا المذهب إلاّ أنّنا نشهد في الوقت نفسه أنّ ادّعاء كلّ سيطرة على النصّ المقدّس بالتفسير هو مجرّد زعم أو قل مجرّد ظنّ لأنّه يعزّ شدّ جموح اللّغة التي نُظِم فيها النصّ كما يعسر حصر الدّلالة في قوالب جامدة.

فالنص كائن حيّ ينمو نموّ قارئه ولذلك أفلت من قيود علم التفسير، وكلّما تأخّر اللاحق عن فترة التأسيس ألحّ عليه السّؤال واحتار في جواب يوفّق بين الإشباع الإيمانيّ والإقناع العقليّ. ذلك هو مشغل التأويل، الّذي رغم أصالته، نشأ رافضا للرّسوم التي فرضتها عليه مؤسّسة التفسير دون أن يكون مع ذلك ظاهرة فوضويّة وعلما بلا مرجع.

نهتمّ في هذا البحث بمنهج المفسّر في قراءته للقرآن وقد تمخّض عمله للتّشريع للهيئة الاجتماعيّة ولتنظيم العلاقات بين الأفراد بكيفيات تكفل صلاح معاشهم واستقرار الأوضاع العامّة في اجتماعهم الإسلاميّ.

وقد انطلقنا في بحثنا من فرضية أنّ عمل المفسّر في القديم مزدوج الوظيفة يحدّث عن دلالة توقيفيّة لنّص كما أوحي ويشتقّ عمله من بنية الهيئة الاجتماعيّة ومختلف المشاغل الطّارئة عليها، وكان هو فيها من بين أطرافها العضويّة النّشيطة في تشكّلها والانفعال بها.

فلا غرابة إذن أن تجد المتكلّم مفسّرا على نحو، وكذا الأصوليّ والفقيه وجميعهم ينطق بما أحوجت إليه هيئة الاجتماع. وأضحت سلطة المفسّر في المجتمعات الإسلاميّة عظيمة الشأن من خلال الأسباب التي تنتظم بها هيئة الاجتماع والأركان التي تقوم عليها: كالأسرة وانتظام الأفراد في اجتماعهم الإسلاميّ ومعاملاتهم الاقتصاديّة وعلاقاتهم بغيرهم من أهل الكتاب..

في هذا الإطار العامّ يتنزّل بحثنا، ولا نعنى بالمشاغل العامّة للمفسّر إلاّ ما لامس القضايا الاجتماعيّة ذات الأثر العميق في المجتمعات الإسلاميّة.

وحتّى النّظر في مختلف الأحكام الفقهيّة في عموم دلالاتها ليس غاية مقصودة

---

(1) الشافعيّ، الرّسالة، ص 21.

لذاتها فيما نقدّم، وإنّما يقوم مشغلنا على تعقّب الأحكام الفقهيّة منذ نشأتها في النّص القرآنيّ ومرافقتها في رحلتها الطّويلة التي قطعتها في *«الفكر الإسلاميّ»* إن صحّ القول.

ذلك هو موضوع **التاريخيّة** الذي نروم بيانه وتحليل الأغراض التي أسهمت في بنائه وتحريكه بكيفيات تضمن للأحكام أن تتلاءم فيما بينها وأن تحفظ لكينونتها البقاء والتأقلم بحسب ألوان الأوضاع الاجتماعيّة في أجلى مظاهر تغيّرها.

فالتاريخيّة[1] هي ـ في عملنا هذا ـ مبحث يقوم على مقوّمات الأصل التاريخيّ الذي اقتضى قيام حكم بعينه، وهو الخلفية التاريخيّة بجميع معطياتها الثقافيّة التي وجّهت ذهن المفسّر في تعامله مع الأحكام، وهي بذلك تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم «كما نزل» والشكل «النهائيّ»[2] الذي بلغه هذا الحكم. وهي بلا شكّ مسافة تاريخيّة، إذ لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يتجلّى الحكم في تحوّله التاريخيّ في ظرف زمنيّ قصير، وإنّما هو خاضع في تغيّره إلى جملة هذه العوامل الثّقافيّة التي تتميّز بحركتها البطيئة التابعة للطّبائع والسلوكات الاجتماعيّة.

ويقودنا هذا الرأي إلى النظر في منهج التفسير عموما والمقوّمات التي قام عليها «عمل التشريع» للأحكام على وجه مخصوص. فالمفسّر بين هذا وذاك يسعى إلى التوفيق بين طرفين، بين المواضعات الاجتماعيّة القائمة على نسيج متحرّك دوما، والنّص القرآنيّ وقد اعتبر حاملا لجميع الأحكام منها ما كان ومنها ما سيكون. والتاريخيّة هي نتاج ما يبلغه الفقيه من حكم، وهي الوسيلة الناقلة لهذا الحكم من سلف إلى خلف.

هذا ما قصدناه من مفهوم التاريخيّة، وهو مفهوم لا يدرك في عملنا من خلال مقالات نظريّة بقدر ما هو توقّف من خلال جملة من تطبيقات هي تحليل لأعمال المفسّرين ورصد لما يزيده الجيل على سلفه أو يختلف به عنه.

لكن نروم بدءا أن نشير إلى أنّ تاريخيّة التفسير تطرح إشكاليّة النّص القرآنيّ في عدّة وجوه، من أدقّها تحوّل كلام اللّه من مرتبة القرآن أي كلاما مصرّفا في لغة العرب، ومن قرآن هو معجزة النّبيّ إلى صحف رتّبها زيد بن ثابت على عهد أبي بكر إلى مصحف إمام جمع عليه عثمان أمّة المسلمين وأقصى كلّ قراءة توازيه.

---

(1) راجع: H. G. Gadamer: Historicité, in Encyclopédia Universalis, Vol, pp:513-517.

(2) لا نظنّ أنّ ما بلغه الحكم بعد قرنين أو ثلاثة قرون من نزول القرآن شكلا نهائيّا ولا معنى أصلا لنهائيّة في الحكم لخضوع النصّ إلى ضرورة التأويل، لذلك وضعنا عبارة النّهائي بين علامتي تنصيص.

ولهذا أثر في مقالة المفسّر. قد يتجلّى أحيانا في وعي العالم بتلك المسافة الرقيقة الهامّة بين كلام اللّه القديم لأنّه جزء من صفاته المتعالية وذاك الكلام المصرّف في لسان العرب. وقد يتجلّى أحيانا أخرى في استحضار المفسّر لكلام اللّه من صحف أخرى لم تستقرّ في المصحف الإمام فيعالج القائم المشهود بالمحفوظ وإن غاب عن العيان. وقد يتجلّى أيضا في حرص المفسّر على بلورة عقيدة في التوحيد فينزع إلى التوفيق بين صفتي التعالي والقدم في كلام اللّه والتاريخيّة الظاهرة في أحوال الناس ممّن شهدوا المبعث والدّعوة.

هذه آثار مهمّة في عمل المفسّر، يضاف إليها وعي بأنّ النّص القرآني حمّال رسالة كلّف جبريل بإيصالها إلى الأنبياء حتّى يقوموا بوظيفة التّبليغ، ونقف على هذا المعنى في الآية «**وَ إِذْ آتَيْنا مُوسى الكِتابَ والفُرْقانَ لعَلَّكُمْ تَهْتَدونَ**» (البقرة2/ 53)، وفي قوله «**ولقَدْ آتَيْنا مُوسَى وهَرونَ الفُرْقانَ وضِياءً وذِكْرًا للْمُتَّقينَ**» (الأنبياء21/ 1)، وفي الآية «**تبارَكَ الّذِي نَزَّلَ الفُرْقانُ على عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيرًا**» (الفرقان25/ 1)[1].

فالوحي إذن، هو القاعدة الأصل لمرادفات **النّص** وعليه أقيمت علاقة اللّه بعباده، ومنه استمدّت حجّية الإعجاز، وشرعيّة التّكليف، لذلك غابت الخصوصيّات الدّلاليّة لكلّ مفهوم من هذه المفاهيم المتّصلة بالنّص وناب بعضها بعضا.

وإن وافق القرآن الرّسالات المنزّلة قبله في طبيعة الرّسالة التي تضمّنها، فإنّه تميّز عنها بكيفيات في الوحي الذي نزَلَ على محمّد: فالواضح أنّ القرآن حفظ جملة من المعاني التي تشير إلى طبيعة الجدل حول طبيعة الوحي المنزّل على النبيّ. ويلمس القارئ ذلك في آيات كثيرة منها «**إنّا أَنْزَلْناهُ قُرْآنا عَرَبِيًا لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ**» (يوسف12/ 2) أو في قوله «**مَا أَنزَلْنا عَلَيكَ القُرْآنَ لِتَشْقَى**» (طه20/ 2) أو في الآية «**وقَالَ الّذينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ علَيْهِ القُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً**» (الفرقان25/ 32).

فمسألة الوحي إذن، هي شغل قارّ في مصنّفات التّفسير ومنها احتجّ المفسّرون لإعجاز نبوّة محمّد وفضله على سائر الأنبياء، وأمكنهم ردّ مختلف الطعون التي وجّهها إليهم أهل الكتاب في صفة إعجاز النصّ المنزّل على محمّد، وذلك بتقديم جملة من التعاريف للقرآن تؤهّله لأن يستوعب جميع ما سبق نزوله على الأنبياء ويتجاوزها بدلالات إعجازيّة أخرى تكسب نبوّة محمّد صفة الشموليّة وتضع عليه طابع الختم.

طلب المفسّرون في سبيل بلوغ هذه الغاية سندا شرعيّا في جملة من الأحاديث،

---

(1) A. T. Welch & J. D. Pearson: al - Kur'àn, EI^2, pp: 401-435.

ولعلّ أشهرها قول الرّسول: «إنّ اللّه أعطاني السّبع الطّوال مكان التوراة، وأعطاني المئين مكان الإنجيل، وأعطاني المثاني مكان الزّبور، وفضّلني ربّي بالمفصّل»[1].

فاهتدوا إلى تعريف لنصّ القرآن يستوعب كلّ هذه الاصطلاحات، ومجمله:

أنّه كلام اللّه الموحى أنزله جبريل على محمّد فتمثّل له بعد أن خرج من صفة المَلكيّة إلى صفة الإنسيّة. ويكون بذلك القرآن وافق الكتب التي سبقته في نزوله جملة واحدة إلى اللّوح المحفوظ، غير أنّه خالفها في نزوله على التدريج على محمّد، وإذا كان شاركها في شهرالنّزول إلى السّماء الدّنيا، فإنّه فضل عنها بنزوله في ليلة القدر، فيقول القرطبي: «روى واثلة بن الأسقع عن النّبيّ(ص) أنّه قال: أنزلت صحف إبراهيم أوّل ليلة من شهر رمضان، والتّوراة لستّ مضين منه، والإنجيل لثلاث عشرة، والقرآن لأربع وعشرين»[2]. والقرآن معجزة محمّد، كما أنّ معجزة موسى قلب العصا حيّة، ومعجزة عيسى أن تكلّم في المهد صبيًا، وأحيى الموتى. لأنّه نصّ جامع بين نقيضين: يحتوي المعنى الأزليّ الّذي أنزله اللّه إلى **اللّوح المحفوظ**، ونزل به جبريل منجّما بلسان عربيّ مبين.

فتيسّر بذلك للمفسّرين أن يخرجوا من مأزق التّأويل الاصطلاحيّ إلى أرضيّة طيّعة في استيعاب جميع المفاهيم التي تحمل معاني الوحي، ومنها التمسوا في تسمية القرآن وجوها بحثوا عنها في الصياغة القرآنيّة ذاتها: فهو **أحسن الحديث** (الزّمر39/ 23)، وهو **الآيات** (البقرة2/ 99)، ويشتمل على المعارف كلّها الذّات والصّفات والأفعال والأحكام والأسماء[3].

نحن نعتبر كلّ هذه العبارات الواصفة للقرآن هي مداخل مفاهيم، فهي من ناحية جزئيّة إيمانيّة، وهي من ناحية أخرى تخدم غائيّة شمولية هذا النّص.

فالنّص يحتوي العبارة ولاتحتويه، وإذن فهو إقرار منّا بصعوبة مباشرة النّص ولن يكون إلاّ إمساكا من طرف.

* * *

لئن بانت قيمة النّص القرآني من خلال العبارات الواصفة له، فإنّه لم يشدّ جموع المؤمنين إليه، باعتباره نصّا مكتملا ومنغلقا على دلالته، إلاّ عندما غادرهم الرّسول،

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 20، ص30.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20، ص 298.
(3) الرازي، مفاتيح الغيب،ج 26، ص 234.

فاصطدموا بحقيقة انقطاع الوحي والوعي بوجوب الاستمرار في بناء مجتمع إسلاميّ، ومن ثمّ نشأ الاهتمام بالنّص باعتباره الشّاهد على فترة ـ اختلف الإخباريون في ضبطها بين عشرين سنة واثنتين وعشرين وخمس وعشرين ـ انفتحت فيها أبواب السّماء على الأرض، وتداخلت فيها عوالم الملائكة بعوالم الإنس والجنّ والشّياطين، فهيمن على المسلمين حرص على تأسيس مجتمع يكفل صلاح المعاش والمعاد.

واصطدموا أيضا بحقيقة المرجعيّة التي حفظت هذا النّص، وهي مرجعيّة الذّاكرة ومرجعيّة التّدوين. فلا يخفى أنّ آليات الذّاكرة في التّعامل مع النّص مغايرة لآليات المشاهدة، باعتمادها على الاستحضار «الحيني» للآيات وتصنيفها بحسب مضامينها. فقد خضع تناقل القرآن بين المسلمين والرّسول بين ظهرانيهم لرسوم الحفظ سواء في نشره أو في فهمه. وإنّ حذرنا شديد إزاء الأخبار الّتي أجمع عليها المحدّثون والمفسّرون والإخباريون في إلحاحها على أنّ للرّسول كتبة للوحي، وفي حرصها الشديد على الإقناع بأنّ الرّسول قد أشار فعلا إلى زيد بن ثابت بتعلّم الكتابة في خمسة عشر يوما[1]. وعلّة ذلك ظاهرة إذا استحضرنا منهج العرب زمن الوحي في رواية الشّعر، وإذا استحضرنا أيضا ظروف الكتابة في سنة 610م[2]. وليس بخفيّ أنّ غياب الرسول عن مجتمع المسلمين كاد يذهب بإيمان عمر أخصّ صحابته[3]، ويرجع ذلك إلى الوعي بانقطاع الحوار بينهم وبين خالقهم، وانتهاء تجربتهم مع الوحي. فاقتضى ذلك من أوائل المسلمين أن حوّلوا جهة العلم التي كان يجسّمها الرّسول إلى النصّ باعتباره تجسيدا لحضور الله في الجماعة المؤمنة. ومنذ تلك اللّحظة صار المسلم أكثر انشغالا بنصّه، وذلك لإيمانه بأنّه الشّاهد الوحيد على تجربة الوحي والنّاطق الحقّ بالعلم الثّابت. وتعتبر الفتوحات أهمّ عامل في إذكاء هذا الاتّجاه، فانتشر الصّحابة في الأمصار المفتوحة لتلقين النّص، عسى أن يقرّبوا اللاّحقين من العهد الأمثل؛ ومن بينهم القرّاء وهم أحسن من أخلص لهذا الدّور.

* * * * *

---

(1) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق آ.جفري، ط1، مصر، 1936، ص 17.

(2) A.R. Al- Ansary, Qaryat al Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia, University of Riyadh, 1981.

J. Ryckmans, Le rôle de la paléographie dans la datation des inscriptions, in l'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet, REMMM 61, 1991/3, pp: 25-35.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط 2، بيروت، 1988، ج2، ص 232.

كانت علاقة أوائل المسلمين بنصّهم خالية من التعقيد، يستقرئون منه ما يحاور أوضاعهم المستحدثة، وعلى هذا الأساس نما وعيهم به، فانتشر القصّاص في المساجد للتّلاوة والإخبار والبيان، وفشا بين العامة حرص على النّظر فيه. ونشير بملاحظتنا هذه إلى ما توارث المفسّرون نقله من أخبار تجلّي حرص المسلمين آنئذ على فهم معاني النّص[1].

لذلك كلّه نقول: إنّ الذّاكرة ظلّت تنافس التّدوين، وسنتناول هذا الرّأي بمزيد التحليل في الأبواب اللاّحقة لأنّ مسالك العلم في الفترة التكوينيّة هي الرّواية والسّماع، وما في لفظي القرّاء والقصّاص إلاّ إحالات على مرجعيّة المشافهة. ولمّا فكّر الصحابة في تدوين القرآن حدث تحوّل في مسالك تقبّل العلم، ولهذا السّبب لم يكتمل النّص القرآني **مصحفا** إلاّ على مراحل تاريخيّة ويجمع العلماء على بيانها ابتداء من عهد أبي بكر عندما استحرّ القتل بالقرّاء في اليمامة[2] وعندما نهض كلّ صحابيّ يستشهد بالنّص لإرساء شرعية لفهمه ومقالة لتكفير غيره، وكذلك الأمر في غزوة أهل الشّام بفرج أرمينيّة، على عهد عثمان[3]. وظلّ المسلمون يلتجئون إلى سبيل الذّاكرة في طلب النّص. ولم يكتمل المصحف نصّا رسميّا أوحد إلاّ بعد وفاة حفصة حين عزم مروان بن الحكم على إحراق صحفها.

لكن لمّا وفّق الصّحابة إلى جمع كلام اللّه بين دفّتي كتاب وتنصيبه إماما في أمّة المسلمين اصطدموا بنصّ إشكاليّ البنية من حيث ترتيب سوره وآيه، وعلاقة بعضها ببعض، وأدركوا أنّ لهذه البنية تأثيرا في فهم معاني النّص واستنباط الأحكام، وقد تعرّض الإخباريون إلى أحداث تؤكد أنّ جموع أوائل المؤمنين أقاموا اختلافهم على فهم خاصّ للنّص، ومن ذلك نذكر الاختلاف بين أبي بكر ومانعيّ الزّكاة في كيفيّة فهم آية الزكاة التي في التوبة 9/ 103[4]، ونشير إلى بعض مظاهر هذا الاختلاف في المآل الّذي انتهى إليه الحوار بين عثمان ووفد أهل مصر حين حاكموه بالتّاسعة فقرأ سورة

---

(1) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص 458.

(2) ابن أبي داود، المصاحف، ص 6.

(3) نفسه، ص 18.

(4) تقوم مقالة أبي بكر في قتال مانعيّ الزّكاة على اختلاف في فهم الآية: **خُذْ من أَموالِهِمْ صدَقَةً تطَهِّرُهُمْ وتُزَكّيهم بها وَ صَلِّ عليهم إِنَّ صلواتِكَ سَكَنٌ لهُمْ واللّه سَمِيعٌ علِيمٌ»** (التوبة9/ 103). وسبب الاختلاف سياسيّ أثّر في الطرفين، إذ دافع أبو بكرعن شرعية خلافته، بينما رأى بعض جموع المسلمين أنّ أبا بكر لايفضل غيره في خلافة الرّسول. لذلك منعوا الزّكاة قدحا في خلافة أبي بكر. وفي أخبار الردّة للواقدي أكثر من شاهد.

يونس باعتبارها مندرجة في حدود كتاب، بينما ظلّ أهل مصر مستندين إلى الذّاكرة وتفسير الأوضاع المتجدّدة بما يناسبها من الآي. ودليلنا كذلك خروج القرّاء على عليّ ومراجعتهم لابن عبّاس في وجوب فهم الآية بمسارها في النّص[1] فسقط في منهجهم رغم تحذير عليّ له: «لا تحتجّ عليهم بالقرآن، فإنّه خصم ذو وجهين»[2]. وبمثل هذا القول أجابهم حين طالبوه بتحكيم الكتاب: «إنّا لسنا حكّمنا الرّجال إنّما حكّمنا القرآن. وهذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين دفّتين لا ينطق إنّما يتكلّم به الرجال»[3].

* * *

إنّ قيام النّص القرآنيّ سلطة في أمّة المسلمين لم يحفظه من الخضوع لمسلكين في الفهم مختلفين. أثّر ذلك في جهة تقبّله وكيفيّة قراءته وتأويله، فتباينت الفهوم مقترنة بالتكفير، ونشأت الحاجة إلى توحيد فهمه بالاستناد إلى مؤسّسة مرجع تمتلك شرعيّة الفهم الحقّ، خاصّة أن النّص ذاته دعا إلى ذلك. ولا شكّ في أنّ مهمّة هذه المؤسّسة كانت عسيرة في البدايات لأنّ جموع المؤمنين ما كادت تطمئنّ إلى عقيدتها الجديدة حتّى أخذت تتحسّس السّبل الكفيلة بتأسيس النّص بم هو سلطة. لذلك توطّدت علاقتهم بنصّهم على التّدريج وبدأوا مغامرة اكتشاف مضامينه وقد تلبّست بمشاغلهم التّعبّديّة والاجتماعيّة. وترجع صعوبة قيام هذه المؤسّسة بدورها إلى عاملين حكما المنظومة التّفسيريّة، الأوّل تاريخيّ والثّاني طبيعة النّص ذاته. فإلى جانب ما تركه انقطاع الوحي من تأثير في نفوس المسلمين كان لانتشار بعض من الصّحابة في أطراف البلاد المفتوحة وقد نصّبهم الرسول أمراء لنيابته في نشرالدّعوة دور في إنماء العلاقة بين المسلمين ونصّهم، وذلك عن طريق قراءة القرآن وإفهامه، وكان هؤلاء الصّحابة ـ على اختلاف مذاهبهم في الفهم ـ سند مؤسّسة المفسّرين الّتي ستنشأ في فترات لاحقة حيثما اقتضت الحاجة.

أمّا العامل الثاني فلا نبالغ حين نقول إنّه مشغل نشأ مع هؤلاء الصّحابة وبقي السؤال فيه قائما والإجابة عنه تتكرّر: فقد دعا النّص ذاته إلى فهمه «**كِتابٌ أنزلناه إليكَ مُباركٌ ليدَّبَّروا آياتِهِ وليَتَذكَّر أولو الألْبابِ**» (ص 38 / 29)، وألحّ في السّؤال «**أفلاَ يَتدَبَّرونَ القُرْآنَ أمْ على قُلوبٍ أقْفالُها**» (محمّد 47/ 24). كما دعا الرّسولَ إلى بيان مضامينه «**وأنزلنَا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ للنَّاسِ مانُزِّلَ إلَيهِمْ ولَعلَّهُمْ يَتَفكَّرونَ**» (النحل16/

---

(1) لطبري، تااريخ الأمم والملوك، ج2، ص651.

(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص 21.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص 153.

44). وشهد القرآن أيضا على طبيعة تكوينه، فهو في آيات كتاب مبين، وفي أخرى حوى المحكم والمتشابه «**هُوَ الّذي أَنزَلَ عليكَ الكِتابَ مِنه آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتابِ وأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فأمّا الّذينَ في قُلوبِهِم زَيْغٌ فيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وابْتِغاءَ تأْويلِهِ**» (آل عمران3/ 7). فنتج، كما بينّا، أن اتسعت حدود التعامل مع النّص، اتّساع بلاد الإسلام، وتعقّدت مسالك حواره، تعقّد ثقافات الشعوب المفتوحة.

اقتضت هذه المسائل مجتمعة أن تتأسّس في أزمنة لاحقة مؤسّسة عالمة بالنّص تستمدّ شرعيّة وجودها منه لإلزام الجموع بشروطها في التفسير، ولتبيّن أنّها المعنية في قوله «أهل الذّكر»: «**فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُمْ لا تعلمونَ**» (النحل 16/ 43)، ولتؤكّد أنّ القرآن قصدها في قوله «**وَمَا يَعْلَمُ تأْويلَهُ إلاَّ اللهُ والرّاسِخُونَ في العِلْمِ**» (آل عمران 3/ 7).

فأمكن إقامة إطار يندرج فيه التفسير وأخضع التعامل مع النّص حسب درجات عني الرّازي بتفصيلها في قوله: «بحور العلم عند اللّه، فأعطى الرسل منها أودية، ثمّ أعطت الرّسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء، ثمّ أعطت العلماء إلى العامّة جداول صغيرة على قدر طاقتهم، ثمّ أجرت العامة سواقي إلى أهليهم بقدر طاقتهم»[1]. فتيسّر لمؤسّسة التفسير أن تملك زمام الأمور باعتماد منهج يقلّص حدود فهم النص ويحفظ طابعه المفارق من فعل التاريخ.

إنّ الوعي بكلّ هذه المسائل النّاشئة من طبيعة النصّ القرآنيّ ومسالك العلم به قد أوقف على أنّ التفسير بابٌ عزيزٌ والتأويل ميدان عصيّ، لا يجرؤ عليهما عالم إلاّ بقيود أسموها بعلوم القرآن.

* * *

لقد كانت علوم القرآن فنونا يُتوسّل بها إلى تفسير القرآن، فنزّلها القدامى في مراتب العلوم الشّريفة، ولئن كان الغزالي(ت505 هـ / 1111 م) اعتبرها من فروض الكفايات لاتطلب لعينها[2] فإنّ مدوّنات التفسير أدرجتها في صنف المقدّمات الضروريّة في فهم النّص. إلاّ أنّ المصطلح اسم جامع لعلوم احتاج إليها العلماء على التّدريج، ويسعفنا السّيوطي(ت911هـ/ 1505م)، على تأخّره في الزمن، بتاريخ علوم القرآن، مبيّنا أنّ الاعتناء بها في كتاب أصوليّ جامع بَدَرَ به «الشّيخ الإمام بدر الدّين محمّد بن

---

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص4.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدّين، اسطنبول، 1985، ج1، ص 46.

عبد اللّه الزّركشي أحد متأخّري أصحابنا الشّافعيين»[1]. وإذا كان الزركشيّ أوقفها في تصنيفه على سبعة وأربعين قسما فإنّ السيوطي يضاعفها إلى الثّمانين. وعلى هذا الاعتبار فإنّ نشأة كلّ قسم من علوم القرآن إنّما كان إجابة عن سؤال يضيفه اللاّحق إلى جملة أسئلة السّابقين، وسدّا لثغرة قد تنشأ منها سبيل واصلة بالنّص القرآني.

فالاشتغال بعلوم القرآن كان في بدايته مبادرات قام بها المفسّرون. على أنّ الإقرار بمدى إدراك القدامى لدلالة هذا المصطلح مشروط بمواقفهم من المسائل المتّصلة به؛ صحيح أنّنا نقف عند ابن النّديم (385هـ / 995م) على مصطلح «علوم القرآن» وذلك في سياق ترجمة ابن كامل أبي بكر فيعتبره «أحد المشهورين في علوم القرآن»، غير أنّه لايحصي له من المصنّفات في هذا الصنف إلاّ كتاب غريب القرآن وكتاب القراءات وكتاب التّقريب في كشف الغريب وكتاب موجز التّأويل عن معجز التّنزيل[2]. وفي سياق حديثه عن الطّبري (ت310هـ / 922م) يقول هو: «متفنّن في جميع العلوم: علم القرآن والنحو والشّعر واللّغة والفقه»[3].

ونحن نميل إلى القول إنّ «**علم القرآن**» مصطلح تداوله القدامى إلى جانب «**علوم القرآن**»؛ بدليل أنّ ابن النّديم نسب إلى ابن مقسم (362هـ/ 972م) «كتاب الأنوار في علم القرآن»[4]. ونعتقد أيضا أنّ «**علوم القرآن**» لم يكتمل مفهومه إلاّ بعد أن أسهم القدامى في تعميق الرؤية، وإذا اعتبرنا الفهرست كتابا في التأريخ لجميع أصناف العلوم العربيّة إلى نهاية القرن الرابع الهجري فإنّنا نقول إن ابن النّديم لم يدرك من علوم القرآن إلاّ القراءات وجمع القرآن، وتاريخ نزوله وناسخه ومنسوخه[5]. ولعلّ العامل في نشأتها يعود إلى تاريخ النّص ومراحل تنقّله من كلام موحى إلى قرآن ثمّ إلى صحف فمصاحف ووصولا إلى المصحف الإمام.

غير أنّنا لانقصد من ذلك تصنيف علوم القرآن إلى جداول، لأنّ وظيفة المفسّر هي بحث مستأنف عن مقالة تضمن الدّليل على أنّ المصحف هو البنية الأصل للنّص

---

(1) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 6.

(2) ابن النديم، الفهرست، ت يوسف علي طويل، بيروت، ط1، 1996، ص48.

(3) نفسه، ص 327.

(4) نفسه، ص 49.

(5) يدرج ابن النديم هذه المشاغل في «الفن الثالث من المقالة الأولى» من كتاب الفهرست في أخبار العلماء وأسماء كتبهم ويحتوي هذا الفنّ على نعت الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه تنزيل من حكيم حميد وأسماء الكتب المؤلّفة فيه وأخبار القرّاء السبعة وغيرهم ومصنّفاتهم. الفهرست، ص36.

القرآني والتشريع لنظام مجتمع متعبّد بما يجب فهمه من المصحف. ومن هذه المسلّمة «الاعتقاديّة» نشأت الحاجة إلى علوم القرآن، وهي علوم تنمو بتطوّر مقالة المفسّر فاعتمدت النّقل جهة في العلم، ومنه استمدّت شرعيّة الفهم لاستنباط الأحكام الحافظة للعلاقة بين العقيدة وسيرورة المجتمع. لذلك كانت بوادر علوم القرآن في مبحثين جامعين ومتزامنين، وهما نزول القرآن ومبحث القراءات؛ وتفرّع عنهما أبواب اهتم كلّ جيل بضبطها وتعميق تحليلها وتصنيفها.

وإذا كان مشغل نزول القرآن يحيل على تاريخ النص منذ نزول أوّل آية إلى انقطاع الوحي على آخر آية فقد طوّر المفسّرون مقالتهم بالمكّيّ والمدنيّ وبما تكرّر نزوله وبالنّاسخ والمنسوخ واستنبطوا علم أسباب النّزول، وهو علم مستقلّ في الظّاهر غير أنّه مثال لتاريخيّة هذا المشغل وقد اكتمل علما.

يبيّن أ. ريبين (A.Rippin) في مقال يؤرّخ لأسباب النّزول[1] أنّ عكرمة (105هـ/ 723م) هو أوّل من صنّف فيه، ثمّ يتساءل عن مدى انتساب «كتاب التنزيل» لعلي ابن المديني إلى أسباب النّزول، وتعليله أنّ ابن النديم لم يدقّق في المسألة. ونحن نقول: إنّ أسباب النّزول مصطلح غاب في الفهرست، وإنّما اصطلح له «بنزول القرآن بمكّة والمدينة وترتيب نزوله». ولذلك لم ينشأ علما مستقلاً في مدوّنات المصنّفين إلاّ مع الواحدي النيسابوري (ت468هـ/ 1075م) في «كتاب أسباب النّزول». وسبقته، دون شكّ، إشارة إلى تحوّل المفهوم في كتاب أبي المطرّف الأندلسي(ت402هـ/ 1011م) «القصص والأنساب الّتي من أجلها نزل القرآن».

والنتيجة أنّ أسباب النزول ضمنت للمفسّر كلّ المعارف المتصلة بتاريخ النّص وكلّ الإجابات عن أسئلة اللاحقين وقد تشوّفوا إلى فترتي الوحي والخلافة الرّاشدة لتجيب عن حيرة المفسّر عند تقليب النّص وقد استحال وحدة دلاليّة. فأمكنه أن يطمئنّ إلى بنيته، وأن يجيب عن انتظام الآي بالانضواء تحت ترتيب جاهز لناسخها ومنسوخها وعامّها وخاصّها ومجملها ومفصّلها. كما أمكنه أن يجيب عن مسألة القراءات، لعلاقتها بمنهج استنباط الأحكام، وهي قضية حيّرت القدامى، ولم يمكن القول الفصل فيها لتلبّس القراءة بكيان المجتمع الثقافي المتحوّل بحسب الحاجة الاقتصادية والاجتماعية والسّياسة. فازداد عدد القراءات واحتدّت الطعون إلى حدّ التكفير، ويمثّل ابن شنبوذ شاهدا على ذلك فيما يروي ابن النّديم[2]. ورغم تقليصها إلى السبعة فقد

---

(1) A. Rippin: The exegetical Genre Asbab al- Nuzûl. In ,B.S.O.A.S. n° 48. part: I. 1985.

(2) ابن النّديم، الفهرست، ص 47.

ظلّت مخرجا يفتح التّعامل المباشر مع النص.

وبالجملة فإنّ علوم القرآن طريق إلى معرفة ما فهمه السّلف من النّص، وهي علم ملزم ينقذ العارف به من طريق الضّلال. ولذلك تفرّعت العلوم فيها عبر العصور واكتملت أنسجة تحمي النّص القرآنيّ من سلطان النّظر العقليّ. ونشأت الحاجة إليها على التّدريج، كما أسلفنا، وكلّما احتاج إليها المفسّر ازداد ابتعادا عن النّص، فانتهت بالتّفسير إلى أن صار علما نقليّا أجمع المفسّرون على إسناده إلى: «الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة النّاسخ والمنسوخ وأسباب النّزول ومقاصد الآي وكلّ ذلك لا يعرف إلاّ بالنقل عن الصّحابة والتابعين»[1].

تلك هي الأرضيّة الّتي عليها نشأت جملة العلوم النّقلية والتفسير بالمأثور من ضمنها. فاختزل القدامى معانيها في أصل جامع هو «**الخبر**»[2]. ونحن نعتبرالخبر بمثابة «*العرق*» النّابض في كيان التفسير على مرّ العصور. ونكتفي في هذا المقام ببيان طريقه وأثره في عمل المفسّر.

يشرح الشافعيّ وظيفة الخبر فيقول: «ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء: حلّ أو حرم إلاّ من جهة العلم. وجهة العلم **الخبر في الكتاب** أو **السّنة** أو **الإجماع** أو **القياس**»[3]، وبذلك يكون قد توفّرت للخبر الشرعيّة اللاّزمة حتّى يستوعب مفهوم الاجتهاد في النّص ويرسي السبيل إلى طلب الدّليل من الصياغة القرآنيّة لاستنباط الحكم.

فالخبر نصّ نشأ ونما وفق ما درج بين العرب من سنن الرّواية والسّماع. ويفيدنا ابن خلدون بتحليل طريف لمفهوم القرّاء يغنينا عن بيان خصائص المعرفة عند العرب، فيقول: «كانوا يسمّون لذلك القرّاء أي الّذين يقرأون الكتاب، لأنّ العرب كانوا أمّة أمّية فاختصّ من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الإسم لغرابته يومئذ»[4]. فالخبر نصّ اختزنته الذّاكرة وحوى جلّ المعارف التي يجب أن تنعكس على الآيات فتضيء ما قد يبدو مشكلا فيها، وهو حقل من المعارف الّتي تنمّي فكر العالم والقرينة الّتي تهدي المجتهد إلى حجّية ظنّه، ومع ذلك هو نصّ متجذّر في كيان المجتمع المتحوّل يختزل علوم

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 439.

(2) عبد المجيد الشرفي، الخبر في التشريع الإسلامي، محاضرات في الفكر الإسلاميّ، وزارة التربية والعلوم، السنة الدراسية 1992 -1993، ص ص 41 - 48.

(3) الشافعي، الرّسالة، ت أحمد محمّد شاكر، القاهرة، ط2، 1979، ص 39.

(4) ابن خلدون، المقدّمة، ص 446.

السّابقين وينفتح على مشاغل اللاّحقين فيتحقّق التّواصل التّاريخيّ.

ليس غريبا على هذا الأساس أن نعتبر «**الخبر**» هو الأصل، منه *البدء* وإليه تنسب أَخْلافٌ وتتفرّع منه قدر الحاجة بما يناسب الأعراف.

فأمّا *البدء* فأصله نواة موضوعها حكم نزل في نصّ وعبّر عنه الأصوليون بالمجمل والعامّ، ونعته الشّافعيّ «بجمل الفرائض»[1] كنصّ الصّلاة والزّكاة، ونصّ الزّنا والخمر. وهو نواة جامعة لقرائن القول الظّاهر ولدلائل الاستنباط يهتدي إليها النّاس بحسب مواقعهم من العلم وعلى قدر درجاتهم فيه. فبها صار النصّ القرآنيّ إمام أهل الدّين لإيمانهم بأنّه يحوي علم الواجب من الطّاعات، وأخبار السّابقين، واكتسب بذلك الاجتهاد دلالة خاصّة قوامها التّقليب المستمرّ للنّواة الأصل. فكان المسلمون في وضع تأويلي لاينقطع، لأنّه «ليست تنزل بأحد من أهل دين اللّه نازلة إلاّ وفي كتاب اللّه الدّليل على سبيل الهدى فيها»[2].

لكن هل التزم المجتهدون ابتداءً من الرّسول بالنّواة التشريعيّة كما نزلت في القرآن؟ ألم يسهم الرّواة في إخصاب المعنى من النّواة الأصل؟ نثير مثل هذه القضايا لاعتقادنا أنّ الذّاكرة هي جهاز ثقافيّ معقّد في تركيبه يختزل الماضي ويتجذّر في هموم الحاضر.

لكلّ ذلك تفرّعت *أخلاف* الخبر من النّواة الأصل، فأنت تجدها في الأحاديث المروية عن الرّسول ـ على تناقضها ـ وفي روايات الصّحابة ـ على اختلافها في القراءات أو في فهومهم للنّص أو في بيانهم عن الرّسول ـ وتجدها كذلك في مواقف التّابعين وتابعيهم، وفي أخبار أئمّة المسلمين ـ وقد ذهبوا مذاهب شتّى ـ فتفرّعت الاتّجاهات في الرّواية وتوازت مؤسّسات الرّواة وقد انقسمت إلى مدرستي حديث ورأي، وكلّ واحدة منهما تأتمّ بفريق من الصّحابة. فقامت المذاهب الفقهيّة باستحضار النّص المنزّل عبر مسالك القول وقد عسر عليهم ضبطها في أطر ضيّقة وقوانين ضابطة. فصار للحكم الواحد أخلاف من الخبر متنوّعة، ومتناقضة تتنافس في الحجّية وتؤثّر في منهج الأحكام الفقهيّة، وإن اعتبر الأصوليون اختلافها اختلاف تنوّع لا تضادّ.

ازدهرت صناعة الخبر بحسب أحوال العصر، وهمومه السّياسية. وقد لا نبالغ في القول إنّ أوائل العلماء استحسنوا منحى توليد الخبر، لأنّ الصّحابة أنفسهم، على قلّة عددهم، اختلفوا في الرّواية عن الرّسول في جلّ المسائل الفقهيّة سواءً في العبادات أو

(1) الشافعي، الرّسالة، ص 21.

(2) نفسه، ص 20.

في المعاملات: فمن ذلك الأخبار المأثورة عن كيفيات الوضوء والرّوايات عن مواقيت السّحور[1]، وهي روايات تحوّلت بدورها إلى أصول في توليد الأخبار لتفريع الأحكام. لذلك عسر الإمساك بنصّ الخبر في مدوّنات التفسير والفقه والأخبار، لأنّنا لا نكاد نطمئنّ إلى خبر حتّى نُفْجَأ بشبكة من الرّوايات، وإذا بالخبر الأصل قد انصهر فيها مجتمعة، وإذا بالمفسّر أو الفقيه يسائل كلّ الأخبار المتّصلة بنازلة من النّوازل، ويصنّفها بحسب مراتب رواتها في الحجّية.

قام العلم إذن على الخبر، واستمرّ نموّه رغم حرص المحدّثين على تضييق التّعامل مع الحديث سواءً بتحويل الطرق في تلقّي الخبر من السّماع إلى التدوين ـ فطابق تاريخ الحديث تاريخ القرآن ـ أو باعتماد الجرح والتعديل فصنّفوا الخبر ـ والحديث من ضمنه ـ حسب طبقات رواته، من حسن صحيح، إلى موضوع إلى مقطوع ومرسل ومرفوع. واعتمدوا في تصانيفهم المتواتر المشهور وتسنده العادة، ونقل الفذّ وتسنده سلطة الرّاوي. وكلّها محاولات في الحدّ من صناعة الخبر تجسّدت في مصنّفات أهمّها صحيح البخاري وصحيح مسلم. ونضج التّعامل مع الأخبار المدوّنة في مصنّفات السّنن بتبويبها على مدار الأحكام الفقهية. لكن كيف الاطمئنان إلى تصنيف الأخبار من صحيح إلى موضوع وقد اعترف المحدّثون بأنّ ما «هوضعيف عند غيره ثقة عنده»[2]؟ ألم يجبر الإمام مسلم على التّراجع في غرضه من صحاحه لأنّه أراد أن يصنّف الخبر حسب مراتب ويقصي بذلك رواية المخالف[3]؟ ثمّ ألم تقم الأحكام على الترجيح لا غير ؟

تلك هي قضايا التفسير والتأويل، وتلك هي منطلقاتنا في اتّباع مسالك المفسّرين في فهومهم للنّص، ولعلّه يمكن أن نجلّي منها جملة من النّتائج نحصرها في ثلاث. هي:

1 ـ إنّ عمل المفسّر، هو موقف من جملة مواقف في فهم النّص يندرج في سياق جدل عقائديّ وفقهيّ وأصوليّ. فكان التفسير في القرون الأولى عبارة عن مقالات رسميّة في الرّدّ: لقد كتب ابن أبي داود (ت316هـ / 928م) كتاب «التّفسير»، ويعلّق ابن النّديم عليه: «عمله لمّا عمل أبو جعفر الطّبريّ كتابه»[4]. غير أنّنا نقف في حيرة

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص 179.

(2) النّووي، شرح صحيح مسلم، ج1، ص 25.

(3) نفسه، ص 26.

(4) ابن النديم، الفهرست، ص 324.

التّوفيق بين ما أثبته الإخباريون وحقيقة الآثار الّتي نلمسها، فلا يكاد «تفسير التبيان» للطوسي (ت 460هـ/ 1067م) يختلف عن تفسير الطّبري منهجا ومضمونا؛ ويتحوّل الظّنّ إلى يقين حين نقارن «المبسوط في الفقه» للطّوسي بمدوّنات الفقه السّنية. نلقي بهذه الملاحظة في حذر شديد، لجهلنا بمشاغل غلاة الشّيعة في التفسير، ولقيام عملنا على مدوّنات السّنة في التفسير والفقه.

2 ـ إنّ مفهوم النّص «زئبقيّ» الملمس واحد في أصله متعدّد في أوجهه. أعضل على الأصوليين تحقيق لفظه لتقلّبهم بين الحرص على ضبط حدوده «فهو لفظ مفيد لا يتطرّق إليه التّأويل»[1] ونزّلوه في أعلى مراتب الخطاب من جهة، وحقيقة اللّفظ الموجّه لمقاصد خطاب من جهة ثانية وبحسب ما تؤول إليه المعاني في سياق النّظم. فقضوا بتميّز هذا النّص وبغلبة «المفهوم من النّص»[2] لتولّد الخطاب بحسب مقتضيات الوضع يشعر بالأدنى القريب من المعاني كما يشعر بالقرائن التي تتناهى إلى الظّنّ فتتّسع جهات التأويلات.

3 ـ أدرك المفسّرون هذه القضايا من بناء النّص القرآني ذاته. وبان لهم أنّه معرّض للتأويلات بما حواه من قرائن قوليّة أدركوها على التّدريج فقطعوا مسالك احتمال القول فيها، وانسدّ باب بلوغ النّص بجملة من النّصوص الأخرى التي تضبط حقيقة الخطاب في النّص القرآني. والتزم كلّ من حاول الخوض فيه أن يحيط بالسنّة والمأثور عن الصحابة وإجماع العلماء، وهو في رأينا شاهد على تاريخيّة التعامل مع النّص القرآني.

فتفسير القرآن ليس «طبقات نصّية» كما فسّر ب. ريكور (P.Ricoeur)[3] وب. بوشان (Beauchamp)[4] في تأويل النصوص الدينيّة على وجه العموم. وإنّما يقوم التفسير على *«أعراق»* تجري فيها السّنن لتغذّي كيان الفكر الإسلامي، وما التفسير إلاّ جزء مقتطع من ذلك الكيان يستبطن الدّليل على **تاريخيّة الفهم** و**تاريخيّة الحكم الفقهيّ**.

ولبيان ذلك اعتمدنا مدوّنة في التفسير تمتدّ إلى سبعة قرون، وهي مدوّنة جمعت

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، فقرة 314.

(2) نفسه، فقرة 353.

(3) P. Ricoeur :Contibution d'une refléxion sur le langage à une théologie de la parole. in Exégèse et herméneutique.II Congrés de l'Association catholique Française pour l'Etude de la Bible. C. Parole de Dieu. editions du Seuil, Paris, 1971, p: 301.

(4) P. Beauchamp: Création et Séparation, Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse, Bibliothèque des Sciences religieuses, Paris, 1969, pp: 18-25.

بين مصنّفات المفسّرين وخاصّة منهم الفقهاء، ومدوّنات الفقه والفتاوى وحتّى مدوّنات الحديث ولا سيما منها تلك التي استعملها المفسّرون والفقهاء في خضمّ تحاليلهم الفقهيّة. وسعينا أيضا إلى الإفادة من كتب الأخبار كلّما أعضلت علينا مسألة.

وإن أقمنا المدوّنة على هذا النسيج النصيّ المتشابك فلاعتقادنا بأنّها تمثّل نصّا جامعا يؤسّس لمفهوم التاريخيّة وقد تلبّس بهموم الجموع الإسلاميّة.

ويقتضي منّا العمل بدءا أن نعرّف القارئ بهذه النّصوص الّتي أسهمت في تطوير مقالات التفسير. ونعني التنبيه إلى فضيلة كلّ نصّ في سيرة الحكم، وإلى مختلف العلاقات الواصلة بين هذه النّصوص.

فلا يخفى أنّ نصوص التفسير كثيرة ومتنوّعة المقاصد ومنطبعة بطوابع المذاهب؛ إلاّ أنّ فائدتها في عملنا تعظم وتقلّ بحسب مشاغلنا. وعلى هذا الأساس تقيّدنا بشروط ثلاثة: وهي أن تكون أمّهات التّفاسير في بحثنا هي تفاسير الفقهاء، وأن تكون مقالات منزّلة في الجدل بين المذاهب، وأن تكون نابعة من مراحل تاريخيّة مختلفة.

فسبب التزامنا بالشّرط الأوّل راجع إلى كثرة التآليف في التفسير كما قلنا، فمنها الموثوق في نسبتها إلى أصحابها خاصّة ما كتبه المتأخّرون، بدءا من النصف الثاني من القرن الثّالث للهجرة، ومنها ما يشكّ في واضعيها وخاصّة التصانيف المنسوبة إلى بعض من الصّحابة أو التّابعين عندما شعر اللاّحقون بالحاجة إلى التأصيل لعلم التّفسير [1]. لذلك استندنا إلى تفاسير آيات الأحكام المصنّفة من قبل المفسّرين الفقهاء.

ويرجع التزامنا بالشرط الثّاني إلى اعتقادنا بأنّ مساهمات الفقهاء إنّما هي مدوّنات عبّرت عن مواقف المذاهب الفقهيّة في فهم الآية أو في تعليل مناهجهم في استنباط الأحكام. لذلك رأينا أن تقوم مدوّنتنا على ما أسهمت به المذاهب السنّية الأربعة في التفسير.

ولعلّنا نجيب بالشرط الثّالث عن تاريخيّة التفسير ومن ثمّ عن الحكم. لأنّ الجمع بين مدوّنات متفاوتة في الزمن يجلّي الرّوافد الّتي غذّت الفهوم وسايرت الأحكام الفقهيّة في رحلتها التاريخية.

---

(1) يذكر ابن النّديم في باب «من كتب في التفسير» جملة من التصنيفات تنسب إلى ابن عبّاس وإلى مقاتل بن سليمان ومجاهد ولا يخفى ما تميّز به القرن الأوّل والنصف الأوّل من الثاني من استناد إلى الرّواية ويحتمل أن يكون ابن النديم قصد في نسبة الآثار إلى هؤلاء معنى ما حفظ من الرّوايات عنهم. الفهرست. ص 50.

غير أنّ المشكل المطروح يتعلّق بمعرفة الأسباب التي دفعت بمفسّري القرن 4هـ/ 10م إلى تصنيف مدوّنات في الأحكام على وجه الخصوص.

فإن قيل: لأنّ تفسير آيات الأحكام كان نتيجة طبيعيّة لنشأة علوم أخرى، كعلم الناسخ والمنسوخ وأسباب النّزول والفقه وأصوله، وحتّى الكلام، وهي كلّها اشتركت في إنشاء مقالة المفسّر الفقيه، قلنا: هذا صحيح غير أنّه جواب همّش عاملا وظيفيا في سيرورة الحكم، وهو المسألة التاريخية بما نعنيه من وضع اقتصاديّ وسياسيّ وتأثيرهما في المناخ الاجتماعيّ.

نقول هذا لأنّنا نعتقد أنّ مقالة المفسّر الفقيه تنشأ في رحم مشاغل المجتمع وتتولّد بحسب الهاجس السّائد، وتتلوّن بلون الجدل. ويتدعّم رأينا إذا وضعنا أحكام هؤلاء المفسّرين في مسارها التاريخيّ فترتسم هذه المشاغل في سياق خبر أو في طيات مناهج الاستدلال لحجّية الحكم. لذلك ألحّت الحاجة إلى تأليف كتب في أحكام القرآن، وخاصّة عندما شعر العلماء بقصور جهة السماع عن وظيفة العلم أمام تعاظم الأحداث وتصاغر الأحكام رغم البعد التقديسي الذّي حفظها.

فنطقت هذه النصوص بالمرحلة التاريخيّة التي نشأت فيها، ولم تمح المرحلة التي سبقتها أيضا. لذلك، نحن مدركون أنّنا نواجه قضيّة ثقافيّة معقّدة التركيب، وليست قضيّة هاجس فرديّ أسهم به كلّ واحد من هؤلاء المفسّرين. كما ندرك أنّنا نتقدّم في بحثنا بواسطة إحالات نصّية قامت على الرّوايات التي حفظتها كتب الأخبار، ولن يكون ما نقيمه على أساس اليقين، وإنّما هو الظّنّ الّذي يستمدّ حجّيته من تجاوب هذه النصوص معه.

فقد قامت مدوّنات التفسير على نسيج من العلاقات المتشابكة وحملت المفسّر على أن يحاور الفقيه والمتكلّم والإخباريّ جميعا حتّى يضمن مقالة في التشريع تستمدّت حجّيتها من النص فتقدر على مواجهة تحوّلات المجتمع وتقريب المسافة بين الأحكام التي تفرضها المجتمعات والأحكام الّتي ثبت نزولها في النّص.

لذلك كانت العلاقة بين العالم ومجتمعه متوتّرة، ومنذ أن قبض الرسول نشأ الافتراق بين المسلمين، وإن أرجعه الإخباريون إلى قضيّة الردّة فإنّ أصله مشغل الإمامة الذي تحوّل على التدريج إلى أصل جامع لفروع الفقه، وقد تولّدت هذه الفروع بحسب الجدل السائد في كلّ عصر، وهكذا تحاورت مسائل الفقه فيما بينها، وهي في الأصل تشرّع لأوضاع المسلمين فيما بينهم. مثلما تشرّع لأوضاعهم مع جيرانهم من غير المسلمين.

التفاسير المختارة

وفاء لغاياتنا أقمنا بحثنا على نصوص من التفاسير، أصول وثوان، وعلى مدوّنات الفقه وجوامع الحديث.

فأمّا النصوص الأصول فهي تجسّم المراحل التي كان المفسّرون يقطعونها في الوعي بآيات الأحكام، فهم لا يخصّونها بالنّظر إلاّ عندما تقتضي الحاجة منهم ذلك وعندما بنيت دعائم دولة الإسلام وقامت المؤسّسات وانتظمت العلاقات الاجتماعيّة حسب تشريعات رآها العلماء مترجمة لمقاصد الآي. لم يبرز هذا اللون من التفاسير إلاّ عندما اكتملت المذاهب الفقهيّة وانتشرت في الأمصار وانبرى من كلّ مذهب من ينظّر للمنهج الأمثل في فهم الآي ومقاصد الشّريعة.

لذلك كلّه، كان اعتمادنا على «أحكام القرآن» لأبي بكر الرّازي، المعروف بالجصّاص (ت370هـ/ 980م)، لاعتقادنا أنّه فاتحة المقالات في المذاهب الفقهيّة وابتداء مرحلة تاريخيّة في دفاع كلّ مذهب عن مناهجه في استنباط الأحكام؛ ونحن لا نقصد من هذا أنّ الجصّاص هو أوّل من ألّف في الأحكام فقد ذكر ابن النّديم من سبقه مثل مقاتل بن سليمان (ت 150هـ/ 767م) «له كتاب تفسير الخمس مائة آية»[1]، والشافعي بكتاب «أحكام القرآن». وسبقه أيضا شيخه الطّحاوي (ت320هـ/ 932م) في «أحكام القرآن»[2].

واعتمدنا أيضا على الكيا الهرّاسي (ت504هـ/ 1110م) في كتابه أحكام القرآن[3].

---

(1) نورد ماذكره ابن النّديم في حذر شديد، ذلك أنّ القرن الأوّل هو فترة تكوّن، اتسمت بتنوّع المواقف من النصّ وباستئثار منهج الرّواية في نقل العلم. لذا قد يفهم من لفظ «الكتاب» في عبارة ابن النّديم الروايات التي أُثِرَتْ عن هؤلاء، ودوّنها تلامذتهم من بعدهم. ولانضمن بذلك سلامتها من زيادات النّاسخين. الفهرست. ص254.

(2) نفسه. ص293.

(3) طبع الكتاب في مجلّدين وكلّ مجلّد يحوي على جزءين، أشرفت دار الكتب العلمية على طبعه مرّتين، الأولى نجهل تاريخها والثانية في 1985، وهو كتاب غير محقّق، لذلك لم يسلم من خطإ =

وهو أبو الحسن علي بن محمّد بن علي الطبري لقّب بعماد الدين وعرف بالكيا الهرّاسي، وهو لقب شرفيّ بالفارسيّة دلالة على عظم القدر، وينتمي إلى الشافعيّة. قدّم له ابن خلّكان[1]، وابن الجوزي[2]، وابن العماد الحنبليّ[3]، وابن تغري بردي[4]، وصنّفه ابن عساكر في الطبقة الخامسة من أعيان مشاهير أتباع الأشعريّ[5].

وإن كان من أهميّة تذكر لهذا الكتاب فهي أنّ صاحبه وضعه معارضة لأحكام القرآن للجصّاص؛ وإذن فهو تعبير عن موقف شافعي يخرج عن موقف الحنفية في كثير من المسائل الفقهيّة.

أمّا المصدر الثالث فهو للقاضي أبي بكر بن العربي (ت543هـ/ 1148م) في كتابه «أحكام القرآن». وبإجمال نقول إنّ ابن العربي استند إلى جانب أمّهات المصنّفات المالكيّة إلى مصنّفات تلامذة مالك لا سيما منها شروح الموطّإ كالمدوّنة والعتبية والأسديّة وشروح هذه الشروح كالواضحة لعبد الملك بن حبيب[6] والموّازية لمحمّد بن موّاز[7]، والتّلقين والإفادة للقاضي عبد الوهاب البغدادي[8].

ولئن رجع ابن العربي إلى مذهب الحنفيّة أو الشّافعية أو الحنبليّة فإمّا لبيان صحّة مقالاتهم أو فسادها. غير أنّ موقفه كان ثابتا في نقد مذهب الشافعيّة، وقد يبلغ في نقده درجة التحامل ووقفنا عند هذه الظّاهرة في ردّه على الإمام الشافعي[9]؛ وعلى أقوال الظّاهريّة كأن يقول «وهذا تولّج في مذهب الدّاوديّة الفاسد من اتّباع الظّاهر المبطل للشّريعة الّذي ذمّه اللّه تعالى في قوله: يعلمون ظاهرا من الحياة الدّنيا»[10]. لذلك كان الكتاب جامعا بين مختلف أنواع الجدل مستحضرا مقالة المخالف.

غير أنّ ابن العربي يقف من تاريخ الطّبري وتفسيره ناقدا، وقد ينبّه إلى زيادات

= الناسخين بدليل الأخطاء في الفقرات التي نقلها الكياالهراسي لفظا من أحكام الجصاص أو من رسالة الشافعي أومن كتابه الأمّ.

(1) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج3، ص286.
(2) ابن الجوزي، المنتظم في التاريخ، ج9، ص 167.
(3) ابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج 4، ص8.
(4) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج5، ص167، 198.
(5) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص288.
(6) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص7.
(7) نفسه، ج1، ص 5.
(8) نفسه، ص 23.
(9) نفسه، ص 12.
(10) نفسه، ج 2، ص 573.

الطبري في الخبر ليقيم عليها تشريعه[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ الكتاب شاهد على المرحلة التاريخيّة التي بلغها عمل التفسير يجلّي منهج الفقيه في تأويل معاني الآي، وقد خضع لمنهج أصوليّ بادر بإرسائه الشافعيّ وارتقى إلى التقنين مع الجويني والغزاليّ. وفي هذا الإطار يتنزّل استناد ابن العربي إلى دروس الصوفية، وقد نصّبهم أشياخا له[2]، ودروس الإمام الغزالي (ت 505هـ / 1111م)[3] والطرطوشي (ت520 هـ / 1126م)[4] والزينبي (ت512هـ / 1118م)[5]، ومناظرات الزوزنيّ (536هـ/ 1141م)[6]، فعني بنقل المناظرات وخاصّة تلك التي كانت بين الزوزنيّ والمقدسيّ(ت 539هـ / 1144م) بالمسجد الأقصى[7] وهي تجسّم اقتران منهج الفقه مع منهج العرفان في التدليل على الحكم.

يتضح أنّ ابن العربي بنى منهجا يحفظ التّواصل بين مصنّفاته وذهب إلى اعتبار كلّ مصنّف يكمّل سابقه، فانعكست هذه الرّؤية على منهجه في الكتاب وقد عوّل على الإحالة إلى مسألة أفاض في تحليلها، فبدا كتابه مختصرا لما كان قد صنف، وعني محمّد البجاوي، محقّق الكتاب بتعقّبها من كتاب الأحكام، ونصنّفها إلى كتب معلومة وأخرى مجهولة، فأمّا المعلومة فهي أربعة: الكتاب الكبير، وهو كتاب في التفسير، لم نعثرعليه، ويؤكّد البجاوي على أنّه مفقود؛ وكتاب المحصول في علم أصول الفقه؛ كتاب ملجئة المتفقّهين إلى معرفة غوامض النحويين؛ وكتاب القبس على موطّإ مالك.

أمّا بقيّة الكتب فنجهل إن كانت مخطوطاتها باقية، وهي: كتاب نزهة النّاظر، وكتاب شرح مسائل الخلاف والحديث، وكتاب الأمد الأقصى في تسمية الباري تعالى، وكتاب الإنصاف على الاستيفاء.

تلك هي الكتب التي ألّفها ابن العربي واعتبرها ممهّدات لكتابه في الأحكام ومفصّلات لكثيرمن مسائله. وهي مصنّفات تفرض نفسها على القارئ حتّى يطّلع عليها

---

(1) نفسه، ص 595.

(2) نفسه، ج 3، ص 116.

(3) درّس بالنظاميّة سنة 484 هـ، ومعه توقيع الوزير نظام الملك. ابن تغري بردي، النجوم، ج5، ص129.

(4) صوفي مالكيّ أندلسيّ، نزل بالإسكندرية، ت520هـ. المصدر نفسه، ج5، ص225.

(5) هو النّقيب الزينبيّ، صوفيّ، حنفي، ت538هـ. المصدر نفسه، ج5، ص265.

(6) هو على قول ابن تغري بردي «رأس في علم التّصوّف». ت536هـ. المصدر نفسه، ج5 ص261. وعلى قول ابن العربي: «هو من أصحاب أبي حنيفة». الأحكام، ج5، ص61.

(7) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص61.

ليكون قادرا على استيعاب القضايا التي يطرحها مصنّفه في الأحكام.

أمّا المصدر الرابع فهو الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671 هـ / 1273م). يقول ابن فرحون في حديثه عن القرطبي: «جمع في تفسير القرآن كتابا كبيرا في اثني عشر مجلّدا سمّاه كتاب جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمّن من السنّة وآي القرآن»[1]، فيتبيّن أنّ تحويرا لحق عنوان الكتاب. فقد بادرت دار الكتب المصرية سنة 1957 بإصداره في عشرين مجلّدا، وقام على تصحيحه أبو إسحق ابراهيم أطفيش، ثمّ في سنة 1964 راجع أحمد عبد العليم البردوني الجزء الرابع عشر لاكتشاف دار الكتب المصرية نسخا أخرى مرقّمة بالمكتبة الأزهريّة. وهذا يحملنا على أن نتعامل مع هذه النسخة في حذر شديد لتقلّب ورقات الكتاب بين أيدي الناسخين على اختلافهم في العصور واقتناعهم بواجب تصحيح ما رأوه داعيا إلى الابتداع وتقويمه.

ولعلّ ما يبعث على الاطمئنان إلى هذه النسخة هو قرب ناسخها من عصر القرطبي وهو خطّ عبد اللّه بن عبد الرحمن بن اسحق بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي (ت766هـ/ 1364م)، وقد أخذ الرّواية عن ابن القرطبي مباشرة. ويشتدّ حذرنا عندما نقف على اختلاف النسخ في كتابة لفظة أو جملة نراها ذات دلالة في إخراج المعنى غير المخرج المقصود.

لا شكّ في أنّ أوائل النّصوص في الجامع هي نصوص مالكية لكن لا يذهبنّ بنا الظّنّ إلى أنّ «الموطّأ» هو عمدة الكتاب، وإنّما نافسه في هذه الصفة تفسير الطّبري وأحكام الكيا الهرّاسي وأحكام ابن العربي والمحرّر لابن عطيّة الأندلسيّ (ت546هـ/ 1151م)[2] هذا من جهة التفسير، أمّا من جهة الفقه فإنّنا نقول إنّ مصنّفات المذاهب الفقهية الأربعة جميعا هي مصادر القرطبي في تحليل الأحكام الفقهية، وهذا يعني اكتمال مذهب ابن حنبل الفقهيّ، كما يتبيّن حرص القرطبي على أن يستوعب في مقالته التفسيرية أقوال اللاّحقين المنتشرين في الأمصار، فيستند مثلا إلى أقوال فقهاء القيروان أو فقهاء طليطلة[3] ويعتبرهم مسهمين في تطوير المقالة الفقهية.

سعى القرطبي إلى أن يستحضر مشاغل المفسّر فنظّر لمنهج فهم النّص ومنهج

(1) ابن فرحون الديباج، ص317.

(2) ابن عطية: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت، عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، بيروت، 1993.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، ص63.

الفقيه وقارب بين حاجة الواقع وتنظير المفسّر واستند إلى المؤرّخ وأبان عن حقيقة ما حصل في التاريخ والكيفيات التي بها تطبّق الأحكام. لذلك تداخلت المشاغل فأزالت الحواجز بين العلوم وتيسّر له تفسير علّة الحكم من منظور الفقه وبمنهج الأصولي والرّجوع إلى الناسخ والمنسوخ أوالقراءة المخالفة على حدّ سواء.

يشهد ابن فرحون أنّ الجامع «من أجلّ التفاسير وأعظمها نفعا أسقط منه القصص والتواريخ وأثبت عوضها أحكام القرآن واستنباط الأدلّة[1]»، ونحن نقول إنّه أقام أحكام القرآن واستنباط الأدلّة على القصص والتواريخ، فجمع بين طرفي نقيض بين الموروث الأسطوري وقد امتزج فيه القصص اليهودي بالجاهليّ فأقامه أصلا في تعليل بعض الأحكام، كالتشريع لقتل الحية بعد إمهالها ثلاثة أيام لتمييزها عن الجنّ[2]، وتعليل تحريم أكل الخنزير والقردة بحجّة المسخ[3]، وبين الحدث التاريخي والرجوع إلى أصوله لبيان المؤثّرات في تطوّر المقالة كالبحث في مفهوم الإمامة[4].

واقتضى ذلك من الباحث الدربة على منهج القرطبي في الاستدلال حتى لا يصدمه التقلب المفاجئ بين المنهج التاريخي والمنهج القصصيّ، لأنّهما في نظر القرطبي يتكاملان لبلوغ الدليل على شرعية الحكم.

نحن نعتقد أنّ القرطبي لم يتّبع نهج سلفه في رواية القراءة المخالفة، ونذهب منذ البداية إلى أنّه تعامل مع القراءة المخالفة الرسمية ومع غيرها، فاختلطت روايات ابن مجاهد في القراءات بروايات النحاس وبما أحال عليه أبو بكر الأنباري في كتابه الردّ على من خالف مصحف عثمان[5]. فتساوت القراءة المخالفة التي أجمع عليها الأصوليون مع القراءة الشاذة التي حفظتها الذاكرة، وإذا القرطبي يدعوها وقد استهوته لما تحمله من تشريع مخالف يقرب من واقعه.

واستأنسنا في مدوّنتنا بنصوص ثواني، فهي تكمّل النّصوص الأصول إمّا بالتفصيل أو بالبيان أو حتّى بالنّقض. لذلك قيّدنا أنفسنا بشرطين أساسيين، وهما، أن تكون ممّا كتب أصحاب النّصوص الأصول، وإن تعذّر فمّما كتب معاصروهم من المذاهب السنّية، حتّى يتيسّر الاهتداء إلى تطوّر المقالة في ذهن المفسّر أو المقارنة بين المقالات

---

(1) ابن فرحون، الديباج، ص317.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص 190.

(3) نفسه، ج 2، ص98.

(4) نفسه، ج1، ص ص264 - 273.

(5) نبقى في اطّلاعنا على كتاب الأنباري عالة على القرطبي لأنّه على ما نعلم الوحيد الّذي انفرد بالإحالة على هذا المصنّف.

رغم اختلافها. وأن نتخيّر النصوص التي تميّزت بالإضافة لتوسيع الحقول الدّلاليّة فتتجلّى مختلف المناهج في فهم الآي.

لذلك تعاملنا مع هذه النصوص باعتبارها نصّا واحدا، وإن تعدّدت فيها المشاغل، فمنها نصوص التفسير والفقه وأصوله، ونصوص الحديث، ونصوص الأخبار.

توقفنا هذه المراجع على **المقالة النّقيضة** وهي التي تخالف المقالة الفقهية الرّسمية باعتماد العرف أصلا غاير الكتاب والسنّة، وظلّ في الوقت نفسه يغذّي المقالة الفقهيّة عبر العصور، ولئن أنقص الأصوليون من قيمته فرتّبوه مرتبة الفروع، باستثناء المالكيين كما سنبيّن لاحقا، فإنّه كان حيّا في كيان الفكر الفقهيّ منتشرا في كتب الأخبار والأدب والشعر.

ونحن نطمئنّ إلى ما تجمله كتب الأخبار في مظانّها لاعتقادنا أنّ الاستجمام بالباطل يحمل النزر من الحقّ، وأنّ ما تحدّث عنه الجاحظ في «رسالة تفضيل البطن على الظهر» أو في «رسالة مفاخرة الجواري والغلمان» أو في «رسالة مدح التجّار وذمّ السلطان» أو «في مدح النبيذ وصفة أصحابه»[1] . . . إنّما هو منهج يمزج الجدّ بالهزل، وبه يعتضد ليبين المحاوَر في مقالة العلماء وصدى فهمهم في مجتمعاتهم، وكذا الأمر في مصنّفات أبي الفرج التي تقوم على أخبارمنبوذة، جرّح في سندها العلماء غير أنّها ظلّت مكنونة في كتب الإخباريين تحاور ما أُجمِع على صحّته.

ونحن لا ندّعي بموضوعنا جدّة المشغل، فقد استقطبت مقالات التفسير اهتمام الباحثين العرب منهم والمستشرقين.

فأمّا البحوث العربيّة فهي:

ـ إمّا أن تكون الدّراسة تعريفا بأهمّ المجالات التي عني بها المفسّرون وتحليلا للأغراض التي قامت عليها مصنّفات التفسير، وهي في نظرنا دراسات على أهمّيتها لم تتجاوز ما تتوافر عليه التفاسير القديمة، رغم الاستعداد الجدّي في محاولة نقدها[2].

ـ وإمّا هي دراسات تجتهد في أن تعنى بتحليل مشاغل فقهيّة خاصّة لكنّها سرعان ما تنساق وراء سرد ما هو متداول من معلومات عن التفسير[3].

---

(1) راجع الجاحظ، الرّسائل الأدبية، بيروت، ط3، 1995.

(2) ومن هذه الدراسات نذكر على سبيل المثال: الذّهبي، التفسير والمفسّرون، القاهرة، ط2، 1976؛ بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن، القاهرة، 1962؛ وسيلة بن حمدة، التفسير واتجاهاته من النّشأة إلى القرن الثامن الهجري، أطروحة دكتورا دولة، جامعة الزيتونة، مرقونة.

(3) راجع محمّد علي السايس، تفسير آيات الأحكام، القاهرة، 1953؛ محمّد أبو زهرة، الأحوال =

ـ وإمّا هي دراسات تندرج في سياق الاحتجاج على عدم تعارض العلم والدّين، وأنّ القرآن حوى من الإعجاز العلميّ الشيء الكثير. وتعتبر هذه الدراسات عالة على كتاب طنطاوي جوهري «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، ووصفه الشرفي بأنّه «كان الحلقة الأولى، أو على الأقلّ الرّئيسيّة، في سلسلة طويلة ما تزال متواصلة حتّى اليوم، من التفاسير التي تروم إثبات أنّ العلوم العصريّة كلّها موجودة في القرآن، إمّا أنّه نصّ عليها صراحة أو أنّه أشار إليها إشارات لم يفهمها الناس حقّ فهمها إلاّ بفضل الاكتشافات الحديثة في ميادين العلوم الطبيعيّة والطبّيّة والفلكيّة والنفسانيّة، الخ»[1].

ـ وإمّا هي دراسات تطبيقيّة دعت، في هدوء، إلى منهج جديد في التعامل مع النّص التفسيريّ، هو مزاوجة بين مشاغل المفسّرين والفقهاء، وبينها وبين مقتضيات المعرفة الحديثة. لأنّ الفقيه مفسّر أصلا، ولا يمكن للفقه وللتفسير أن ينشئا خطابا منقطعا عن نصّ أجمعا على أنّه حوى كلّ شيء. وتميّز هذا الصنف من الدّراسات بتحليل الحكم الفقهيّ تحليلاً مجهريّاً، وذلك بإرجاعه إلى أصوله القرآنيّة والتاريخيّة والتفسيريّة[2].

وأمّا الدّراسات الأجنبيّة[3] فقد حاولت أن تنزل مشاغل التفسير ضمن حتمية تطوّر المجتمعات، وخرجت بالدّراسات الإسلاميّة من سلطة المسلّمة القائلة بأنّ الأحاديث والأحكام في عصر الرّسول هي أصل لما سيوجد من تشريع إلى إدراجها ضمن رؤية تعتبر أنّ التشريع هو الّذي أوجد الأحاديث والأحكام التي يُظَنّ أنّها مستمدّة من النّصوص النقليّة والأصول التشريعيّة، ويعتبر أ. قولدزيهر (I. Goldziher) أوّل من فتح باب البحث في عمل المفسّرين من هذه الوجهة التاريخيّة.

= الشخصيّة، بيروت، ط3، 1957؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصيّة، بيروت، 1967؛ محمّد مصطفى شحاته الحسيني، الأحوال الشخصية، مصر، ط5، 1969؛ عفت الشرقاوي، قضايا إنسانيّة في أعمال المفسّرين، بيروت، ط2، 1980؛ مساعد مسلم عبد اللّه آل جعفر، آثار التّطوّر الفكري في التفسير في العصر العبّاسي، بيروت، 1984.

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنّشر، ط2، 1991، ص 69.

(2) فمن دراسات محمّد الطالبي، M.Talbi & M.Bucaille: Réflexions sur le Coran, Paris, 1989; Talbi: Les Structures et les Caractéristiques de l'Etat islamique traditionnel, Cahiers de Tunisie, n° 143-144, 1988, pp: 231-256.
أمّة الوسط، الإسلام وتحدّيات العصر، دار السراس للنّشر، 1996. ومن دراسات عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ونشير إلى أعمال محمّد أركون مثل: La Pensée Arabe, Puf, 1973; Essais sur la pensée islamique, Puf, 1966.

(3) راجع سوفاجي:
J. Sauvaget: Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman, Maisoneuve, Paris, 1961, pp: 123-125.

يبدو لنا أنّ الدراسات الغربية في «القرآنيات» نشأت مع حركة ترجمة النص القرآني[1] حتّى يتيسّر فهمه بآليات العلوم الانسانية، كعلوم الأديان والتاريخ السياسي والاقتصادي وعلم المخطوطات والرسوم... وقد قدّم م. وات (M.Watt) بحثا تاريخيّا غنيّا استعرض فيه أهمّ الأعمال الغربية في فهم القرآن[2]، فبدأ بمراتشي (L.Marraci) (ت1698) الذي استند في ترجمته للقرآن إلى خطوط مختلفة للنّص القرآني. كما دعت ترجمة القرآن إلى تنوّع مشاغل البحث في نصّه فركّز وايل (G.Weil) عمله على تتبّع سيرة محمّد من خلال القرآن[3]. ثمّ من بعده واصل تلميذاه سبرنجر (Sprenger) وموير (Muir) ما لم يقدر على إتمامه. واعتنى نولدكه (N.ldeke) (ت1930) بأصول النصّ القرآني وبنائه، وإليه يرجع الفضل في قيام المدرسة الألمانية في الدّراسات القرآنية التي ازدهرت مع شوالّلي (F.Schwally) فنشر في 1909 كتابه «أصول القرآن»، وفي1919 «صحف القرآن». وعمّق هؤلاء المستشرقون أبحاثهم في تاريخ مقاطع النصّ القرآني، فتميّز منهم هيرشفلد (H.Hirschfeld) ثمّ من بعده بل (Bell) وجفري (Jeffery) وأربرّي (Arberry) وبيرسن (Pearson) فحاولوا، جميعا، إرساء مناهج في التعامل مع النصّ مستوحاة من مناهج تعاملهم مع الكتاب المقدّس، وهي مناهج تحاول أن تجيب عن الصلة التاريخية بين الآيات.

غير أنّ هذه الدراسات لم تقف، فيما نعلم، على قراءة آيات الأحكام كما انغلق عليها النصّ القرآني، مثلما قرأوا آيات القصّ عن يوسف أو موسى وقارنوها بتاريخ بني إسرائيل[4].

ونجمل القول إنّ المناهج الثلاثة الأولى في الدراسات العربيّة لا تعنينا في بحثنا لأنّها انطلقت من موقع دفاعيّ بحت واعتبرت أنّ ما شرّع من أحكام منظّمة للعلاقات الاجتماعيّة إنّما هو عمل توقيفيّ بحت، وإنّما يتغذّى منهجنا من الصنّف الأخير باعتبار النصّ التفسيريّ «مقالة موقف» وكذا نصّ الفقه.

---

(1) حول ترجمات القرآن راجع:

Ismet Binark: World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'àn Printed Translations 1515-1980, edited with introduction by Ekmeleddin Ihsanoglu, Istanbul, 1986, Research Centre fir Islamic History, Art and Culture.

(2) M. Watt: Bell's Introduction to the Qur'àn. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1994.

(3) G. Weil: Historische- Kritische Einllitung in der Koran, Bielfeld 1844; second edition, 1878.

(4) الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 67.

إنّ اتّجاهنا في هذا البحث الذي نقدم على إنجازه مختلف عن مشاغل من سبقنا لأنّنا نهتمّ بالمجال التطبيقيّ في الاقتراب من المشاغل الفعليّة الهامّة التي حرّكت عمل التفسير، وهي تنزل بالنّظريات إلى مستوى التجربة النّصية.

***

استفدنا في مقاربة نصوص التفسير من مناهج الباحثين المحدثين في تأويل الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، ولاسيما منها:

● منهج التفسيرالتوليدي الذي اعتمده ج. فون. راد (G. Von. Rad)[(1)] وأقامه على تقصّي المحور الّذي تنتظم فيه المقالة منذ تولّدها في النّصوص المقدّسة إلى منتهاها في فهوم المفسّرين. وهي مقاربة بين النّصوص القديمة تستند إلى منهج تاريخي نقديّ.

● منهج التحليل البنيويّ: تميّز به بوشان (P. Beauchamp) واعتنى ريكور (P.Ricoeur) ببيانه[(2)]. وهو منهج يقوم على التحليل البنيويّ للنّصوص المقدّسة، باعتبارها «قطعا» نصّية انفصلت عن مرجعياتها الثّقافية.

ونحن نرى أنّ كلا المنهجين وإن استوفيا وجها من تناول النّصوص فقد أهملا وجها آخر وظيفيّا في عمل التأويل. لذا وجب الجمع بينهما والاستفادة من مدارس التّاريخ الحديث، ورأينا في دراسة ماركيوس (H. Marcuse) في نظريّة هيغل التّاريخية ما يقنع[(3)]. كما استفدنا من سؤال فاين (P. Veyne) عن كيفيّة كتابة التّاريخ، وخاصّة تحليله النّقدي لمنهج فوكو (Foucault) في «تثوير التّاريخ»[(4)].

واستفدنا أيضا من بحث جامعيّ أنجزه ماير ملول (Meir Maloul) ناقشه بجامعة

---

(1) G. V. Rad: Théologie de l'Acien testament. I: Théologie des traditions historiques d'Israèl, Genève, Labor et Fides. 1969.

(2) P. Beauchamp: Création et Séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse, Bibliothèque des Sciences religieuses. Paris, 1969.

P. Ricœur: - Du Conflit à la convergence des Méthodes en Exégèse Biblique, p: 35.

- Esquisse de conclusion. p: 285.
- Contibution d'une réfléxion sur le langage à une théologie de la parole, p: 301.

in Exégèse et herméneutique. II Congrès de l'Association catholique Française pour l'Etude de la Bible, Parole de Dieu, Paris, Editions du Seuil , 1971.

(3) H. Marcuse: L'ontologie de Hegel et la théorie de l'Historicité. Traduit de l'Allemand par Gérard Raulet. Tel. Gallimard, 1991.

(4) P. Veyne: Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Ed. Seuil, Points. 1979.

بنسلفانيا سنة 1983، وموضوعه: «دراسات في رمزية القانون في بلاد الرّافدين». نشر مرقونا[1]. وتتجلّى قيمة البحث في اشتغاله بتحليل العلاقات الاجتماعية ورمزيّة الأعراف المنظّمة لها في حضارة الكنعانيين. فأمكننا استغلاله عند الرّجوع بالأحكام الفقهيّة إلى أصولها لأنّ بلاد الرّافدين جزء من المهد الحضاري للفكر الإسلاميّ.

وفّرت هذه القراءات الأرضية التي يقوم عليها بحثنا في تاريخيّة التفسير. فأمكن استقراء ما يناسب طبيعة النّصوص القديمة. ويتلخّص في جانبين:

أ ـ نسبية الحقيقة التاريخية واندراجها في مسار تاريخي أعمّ؛ فكلّ عصر شهيد بحقيقة تاريخه الذّاتية ويسهم بها في بلورة مفهوم الحقيقة التاريخية التي تختصر وعي الأجيال السابقة وتنفتح على وعي اللاّحقين.

ب ـ تأثّر الظاهرة الفقهية بأحوال المجتمعات فتنشأ الأحكام من مشغل ثقافيّ يكفل لها البقاء وعمل الاجتماع بها.

تبلور من كل ماسبق أنّ فهم النّص يتعلّق بحال المفسّر المجذّرة في الوقت والمشغل، وكان عليه أن يقتطع آلته من عبارة القدامى، ولكن في عمله التّاريخي هذا مشاكل جمّة ننبّه إلى السّائد منها والمؤثّر تأثيرا عضويّا، ومن ذلك:

1 ـ تمثّل المفسّر لفترة الوحي باستحضار كلّ الرّوايات التي تذكّي في نفس المؤمن الإيمان بحقيقة رسالة محمّد وتبعث فيه الشّوق إلى استشراف الآخرة؛ وكانت هذه الأحاديث ملاذ المفسّر من هيمنة التّاريخ. ومن هذه الرّوايات كيفية استحضار المفسّر لشخصية الرّسول بالجمع بين ما اشتهر عنه وما توهّم أنّه قد كان. فامتزج التّاريخي بالأسطوري في رواية الوحي وفي تصوير شخصية الرّسول؛ ولايخفى مدى تأثير هذه الرّوايات في عمل التشريع.

2 ـ المنهج الانتقائيّ الذّي يحكم عمل المفسّر بحسب انتمائه المذهبي،وهو منهج نحا إلى القطع في بعض وجوه الخبر الشّارح للآيات قطعا يتوهّم أنّه يقينيّ وإغفال ما دونه.

3 ـ إلزام الخلف ببيان السّلف وبأحكامهم التي اقتضتها أعرافهم وأحوالهم العمرانية.

4 ـ التلازم المستمرّ بين مشاغل الدنيا وهموم الآخرة، فقد هيمنت هذه المسلّمة

---

(1) Meir Maloul: Studies in Mesopotamian Legal Symbolism. Band 221. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer. 1988.

على التفسير، وتلبّس مفهوم الحكم الفقهي بالعبادة، وكان لهذه الرؤية انعكاسها على طبيعة العلاقات الاجتماعية.

فإذا وضح هذا جاز القول إنّ مقالات التفسير هي نصّ مشترك وموضوع محاولة في فهم القرآن والاجتماع معا. ومن فهم القرآن استصفاء لعقيدة وتصوّر للتوحيد، ومن فهم الاجتماع استخلاص رؤية للكون والتاريخ. لذلك تكون مذاهب المفسّرين تأويلات بأدلّة ثقافية ومراجع يأخذ بعضها بأعناق بعض، وعلينا أن لا نغترّ بتراكمها الظّاهر لأنّها تحمل في كيانها النصيّ الإشارة إلى حياتها.

ثمّ إنّ طبيعة النّص القرآني وتفاسيره هي غير طبيعة نصوص التوراة والإنجيل، لأنّ النص القرآني في نظر الأصوليين أصل عقيدة المسلمين وكلام اللّه المعجز والدلالة على نبوّة محمّد، وما الرسول إلاّ مبلّغ لخطاب اللّه، وإذن فهو نصّ واحد لم يدخله التحريف، ويجمع بين الفهوم وإن تعدّدت.

فالتاريخية مرتسمة في تنظير الأصوليين للظّاهر مرادفا للمفهوم، ومقابلا للنصّ[1]، كما هي حاضرة في تفصيل الأصوليين لمقاصد الخطاب وطرق التأويل وفي تصنيفهم الترتيبي لأصول الفقه؛ وهي ذلك الحبل الواصل بين الخبر الناشئ أصلا وأخلافه، وهي أيضا الجرح والتعديل، وهي الواصلة بين الحكم الفقهي ومرجعه الثقافي وسؤال العمران المتحوّل.

لبيان ذلك يقتضي منّا العمل:

* أن ننظر في مدى تولّد الحكم من النّص القرآني.
* أن نتتبّع سيرورة الحكم في التّاريخ.
* أن نجيب عن مدى التزام المجتمع بتطبيق النّظريّة الفقهيّة.

نحاول من خلال هذه المسائل أن نجيب عن المرجعية النّصية التي ولّدت الحكم، وإن كان المفسّر في استنباطه للأحكام ملتزما فعلا بالنص القرآني. وما هي المؤثّرات الجغرافية والعقائدية والاجتماعية في تحويل الأحكام؟ وكيف كان تعقّد البناء الاجتماعيّ دافعا في تلوين الحكم وتطويعه؟

عسى أن تهدينا الإجابة عن هذه الإشكاليات إلى معرفة المسافة التي قطعها الحكم من «**النص**» إلى **التطبيق**، وأن نفصل القول في مفهوم الرّأي واقترانه بالاجتهاد، وفي مفهوم الإجماع ورمزية الأصول في التّشريع الإسلامي.

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، فقرة 413.

لقد قامت صعوبات جمّة دون البحث في هذه المسائل لعلّ أهمّها يتمثّل في مدى قدرة مدوّنات التفسير، وإن اتّصفت بالتنوّع، على الإيفاء بالغرض، خاصّة أنّ التفسير هو خطاب رسميّ يندرج في سنّة التفسير ضمانا لبقائه.

اقتضى منّا الأمر التّأني في قراءة مدوّنات المذاهب الأربعة في الفقه، وأن نبحث عن المعاني التي يخفيها السّؤال المؤسّس للنّازلة؛ ثمّ بمقاربة النّوازل كما حدثت في مجتمعاتها، ثمّ بإرجاعها إلى أصولها نصّية كانت أو عرفية؛ واقتضى منّا البحث أن نستقصي منهج الفقيه المفسّر في اختيار الحكم المناسب، وأن نقلّب كتب الفتاوى التي ميّزت الفقه الحنفي عن بقيّة المذاهب، فأمكن إدراك جرأة هذا المذهب في تطويع الحكم لأحوال العمران.

واستنطقنا كتب الرّحلات والأخبار لأنّها حفظت عمل المجتمع وقد تخفّف من حمل الرّسوم والصّرامة. فأمكن الخروج بصورة لبناء المجتمع الإسلامي وسلوكه ومواقفه من الأحكام الجاهزة والمنظّمة لعلاقاته سواءً كان في الأسرة أو في السوق أو في المدينة. بل قد تطمئنّ إلى روح المداعبة في كتب النّوادر والأدب لأنّها تكتّمت على جانب من حقيقة عمل المجتمع بالحكم الفقهيّ، وهي كتب جمعت بين أخبار الملوك والعامّة، وبين المسلمين والذّميين، والأحرار والعبيد، والأشراف والسّواد، وبين الرّجال والنساء.

تلك هي العلاقات الاجتماعيّة، كما رأيناها، وقد انتظمت في مشاغل مفسّري السّنة وفقهائها، وفي كتب الأخبار والأدب. فحاورنا فضاءً زمنيّا يمتدّ سبعة قرون. واجتهدنا، لبلوغ ما نطمح إليه، في بناء بحثنا على ثلاثة أجزاء، يعتني الجزء الأوّل منها بقضايا الأسرة في التفسير القرآني، والجزء الثاني بقضايا المجتمع في التفسير القرآني، وننظر في الجزء الثالث في تاريخيّة الوعي بالنصّ:

* فأمّا الجزء الأوّل، في قضايا الأسرة في التفسير القرآنيّ، فيقوم على:

- فصل هو بمثابة التمهيد، ونحاول فيه استقراء آيات الأحكام من النص القرآنيّ أوّلا، ثمّ مقاربة المفسّرين لها.

- ثمّ ننظر في مقالة المفسّر في الأسرة باعتبارها النّواة الأصل في كيان المجتمع. وقسّمنا هذا الجزء إلى أربعة فصول في تقليب أوجه علاقة الرجل بالمرأة سواءً في **المناكح**، أو في **أحكام الفراق**، أو **في مشاكل الوطء غير الشرعيّ** أو **في المواريث**. فيمكننا بذلك تتبّع افتراق المشاغل بين المفسّر والفقيه من ناحية والمرجعيات في ترجمة مقاصد الآي من ناحية ثانية.

آيات الأحكام ؟

نروم في هذا الفصل تعقّب المعاني القرآنيّة ذات الطابع التّشريعيّ، ونسلك في سبيل بلوغ هذه المعاني طريق مساءلة النصّ القرآنيّ معزولا عن تأويلات المفسّرين أو مباحث المعاصرين[1].

وإن انتهجنا هذه السبيل فلمحاولة إخراج المعاني التشريعيّة كما هي موجودة في القرآن. وإذا اشترطنا على أنفسنا أن نستنطق النّص استنطاقا مباشرا، فلكي نتحرّر من المسلّمات النقليّة التي تؤثّر في منهج التعامل مع النّص القرآنيّ وتسعى في أحيان كثيرة إلى حجب المعنى الأصلي الكامن فيه، ولا شكّ في أنّ هذه السبيل تهدي إلى المسافة الفاصلة بين حقيقة المعنى القرآنيّ والمعنى المتأوّل منه.

يشتمل المصحف الإمام على مائة وأربع عشرة سورة مرتّبة إلى مكّية ومدنيّة، وجملة آياته 6236 آية، وتحوي كلّ سورة مضامين متعدّدة من قصّ للتّذكير، إلى أمر ونهي ووعد ووعيد. ونتج من استقرائنا لآيات الأحكام الملاحظات التالية وقد جمعناها في الجدول التصنيفيّ الموالي:

---

(1) راجع مثلاً:

M. V. Merchant: Qur'anic Laws, Lahore, 1947.
R. Roberts: The Social Laws of the Qoran, London, 1925.
M. Khadduri: Islamic Juriprudence, Baltimore, 1961.
N. J. Coulson: A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964.

السورة	آياتها	بالكافر	بالمسلم	في العبادات	في المناكح	في الأكل	في المواريث	في القصاص	في الفيء	في الاقتصاد	مع الكتابي	المجموع
البقرة 2	286	17	16	14	18	6	1	2				74
آل عمران 3	200	23	4	2		1						30
النساء 4	176	23	20	18	16		7					84
المائدة 5	120	8	2	4	1	6	1	1				23
الأنعام 6	165	4	1	1		5						11
الأعراف 7	206	3	1	4		5						13
الأنفال 8	75	18	5	9								32
التوبة 9	129	19	4	4							1	28
يونس 10	109			2								2
الإسراء 17	111		7	1	1			1		1		11
الحج 22	78	1		1								2
النور 24	64	1	17	4	6							28
العنكبوت 29	69		1	2								3
الروم 30	60		1	2						1		4
لقمان 31	34	1	1	3								5
السجدة 32	30			1								1
الأحزاب 33	73	4	11	3	4							22
فصلت 41	54			1								1
الشورى 42	53	3	4					2				9
محمد 47	38			2								2
الفتح 48	29	1	1	4					1			7
الحجرات 49	18		6									6
الرحمن 55	78									1		1
الحديد 57	29			1								1
المجادلة 58	22		3	1	3							7
الحشر 59	24	1	1						3			5
الممتحنة 60	13	3	3									6
الجمعة 62	11			2								2
المنافقون 63	11		1	1								2
التغابن 64	18		1	3								4
الطلاق 65	12		1		4							5

السورة	آياتها	بالكافر	بالمسلم	في العبادات	في المناكح	في الأكل	في المواريث	في القصاص	في الفيء	في الاقتصاد	مع الكتابي	المجموع
التحريم **66**	12	1	2									3
المزمّل **73**	20			1								1
المطففين **83**	36									1		1
الضحى **93**	11		2									2
العلق **96**	19	1										1
الزلزلة **99**	8			1								1
قريش **106**	4			1								1
الكوثر **108**	3			1								1
39 سورة	2508	132	116	94	53	23	9	6	4	4	1	442

استنادا إلى هذا الجدول نتبيّن أنّ مجموع آي الأحكام 442 آية، لكن نشير إلى أنّه جمع تقريبيّ وذلك للصعوبات التي حالت دون مقاربة النصّ ونجملها فيما يلي:

1 ـ البنية الإشكالية التي ميّزت المصحف الإمام، ونعني الكيفيّة التي ترتّبت بها سوره والتي بها انتظمت آيه، فكان لذلك انعكاس مباشر على التعامل مع آي الأحكام باعتبارها *«نويات»* نصية، إن صحّ القول، انغلقت على دلالاتها وكانت النتيجة أن جمعنا كلّ الآيات وإن تكرّرت من سورة إلى أخرى، أو تكرّر معناها وفكّكنا كلّ آية اجتمعت فيها الأحكام وتعقّدت. ولهذا فإنّ عدد آي الأحكام أوفر بكثير من الأحكام في النصّ القرآني.

2 ـ أمّا الصّعوبة الثانية فتتّصل بالشكل الذي تعالقت فيه معاني النّص القرآنيّ، إذ لانجد المعاني مصنّفة بحسب السّور وإنّما هي معان متفرّقة ومكرّرة، لذلك نعتبر أنّ تصنيف السّور حسب تواتر الأحكام فيها عمل لا طائل من ورائه، لكن هذا لا يمنعنا من القول بأنّ جلّ الأحكام قد وردت في السّور المعتبرة مدنية، وتترتّب كما يلي: النساء 4: 84 آية، ثمّ البقرة 2: 74 آية، فالأنفال 8: 32 آية، وآل عمران 3: 30 آية، والتوبة 9: 28 آية، والنّور 24: 28 آية، والمائدة 5: 23 آية، والأحزاب 33: 22 آية.

3 ـ تنوّعت أساليب البيان في آيات الأحكام من أمر صريح مثل «حرّمت» أو «يسألونك. . . قل» أو «كُتِبَ عليكم/ عليهم»، إلى نهي مثل «اجتنبوا» أو «لا تقربوا». فاختلطت الأحكام بآيات أنزلها الله لعنة على الكافرين أو المذنبين، ولهذا أسقطنا هذا الصنف من الآيات وآيات الغفران من جمعنا، على وعينا بأنّها قد تعتبرمن الأحكام لكنّها لا تؤسّس للعلاقات الاجتماعيّة بقدر ما هي مؤسّسة لعلاقة اللّه بعباده.

4 ـ لئن أفادت الأحكام خصوصيّة الخطاب فقد رأينا أنّ فصلها عن سياقها يشوّه من مقاصده، فاقتضى منّا ذلك أن نفهم هذه الأحكام بالبحث عن تعالق معاني الآي المجاورة لها عسى أن نظفر برؤية شاملة لمعاني الأحكام في القرآن، فاكتمل منها صنفان، وهما:

معان تنظّم علاقة المسلم بغيره، ومعان تشريعية في تنظيم الاجتماع الإسلاميّ. ونفسّر هذا التصنيف كما يلي:

1 ـ المعاني المنظّمة لعلاقة المسلم بغيره[1]:

فقد دار أكثر حديث النص حول علاقة المسلم بغيره من أهل الديانات، وأشار إليهم بأسماء مختلفة، فمنهم المنافق والمشرك والكافر، ومنهم اليهوديّ والنّصرانيّ، كما تعرّض للمجوس والصابئة والأعراب. لكن لم نعثر على معنى تشريعيّ صريح يبني علاقة المسلم بغيره، ولم نقف على مقالة فقهيّة استقلّت بدلالاتها لتؤسّس للمسلم مكانة بين بقيّة المجتمعات الدّينيّة، بل نشير إلى أنّ الفصل بين هذه المعاني مجحف بمقاصد النصّ، لأنّ القرآن تعرّض إليها في جملة من العلاقات المتشابكة بحيث لا يمكن الاطمئنان إلى القول بأنّ أحد هذه المعاني اكتسب وحدة معنوية تخرجه عن بقية المعاني؛ ثمّ إنّ الباحث يعترضه عدد كبير من المعاني الفقهية المتداخلة، بين الدعوة إلى القتال أو الإعراض عن الكافرين ولعنتهم[2]، وبين الدعوة إلى الصفح والعفو وقد نزلت في معنى إرجاء العقاب إلى الله الذي بيده الصفح أو العقاب[3]. وبين هذين المعنيين سجلّ معقّد في دلالته يجسّم توتّر العلاقة بين المسلمين وغيرهم، مثلما يعبّر عن اقتران التنزيل بالمواضعات الثّقافية، ونبيّن ذلك بتحليل مختلف المعاني الّتي تلبّست بها هذه الأسماء:

فالواضح في النصّ أنّ «النفاق» لفظ أفضى إلى معنى تشريعيّ، ورد في صيغ

---

(1) Tor Andrae: Mahomet sa Vie et sa Doctrine, traduit de l'Allemand par J. Gaudefroy - Demombynes, Paris, 1979.

(2) تواترت الآيات الداعية إلى قتال الكافرين سواء بتكرّر الآية مثل قوله «وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله» (البقرة2/ 193) وفي (الأنفال8/ 39). ونلاحظ أنّ الدعوة إلى القتال تراوحت بين الّلين والشدّة، إذ تشير آيات إلى القتل دفاعا عن النفس كما في الآية «ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه» البقرة2/ 191. بينما تشير فاصلة أخرى في الآية ذاتها إلى مبادرتهم بالقتل، «واقتلوهم حيث ثقفتموهم».

(3) سايرت الآيات الداعية إلى القتال أخر تدعو إلى توكيلهم إلى الله، ومنها «ومن كفر فلايحزنك كفره إلينا مرجعهم» لقمان 31/ 23. . .

مختلفة بين الفعلية والمصدريّة والإسميّة، وإن كان معناه سرعان ما ينفلت فإنّه حافظ على ثوابت معنويّة تميّزه عن «الكافر» و«المشرك»[1]، فنعته النّص بالمخادع «**إنَّ المنافقينَ يخَادعونَ اللهَ وهو خادِعُهُم**» (النساء4/ 142)، وفي الوقت نفسه يقرّ المنافق بإيمانه بنبوّة محمّد وما ينزّل عليه «**يَحذَر المنافقونَ أن تُنَزَّلَ علَيهِم سورةٌ تنبِّئُهُم بما في قُلُوبِهِم. .**» (التوبة9/ 64)، فنشأت باقتران المعنيين نواة نصّية لمعنى النفاق سيقلّبها المفسّرون ويركّبون عليها مقالاتهم، وبهذا كانت للمنافق منزلة بين الإسلام والكفر[2]. وفي هذا السياق نفهم إشارة النصّ إلى الأعراب، وتفيدنا كتب السير بمختلف المراحل التي مرّت بها العلاقة بين المسلمين والأعراب، لكن قبل أن نبيّن طبيعة العلاقة الجامعة بين المسلمين والأعراب نروم الوقوف عند معنى هذا اللفظ إن قصد القرآن جنس العرب أم طائفة البدو، ولماذا أنزل فيهم عشر آيات، خمس منها اجتمعت في التوبة 9/ 120، 101، 97-99، 90؟

نلقي هذا السؤال ونحن نستحضر ماذهب إليه أ. مورابيا (Morabia) من أنّ المقصود من الأعراب في النصّ القرآنيّ طائفة ستظلّ مجهولة[3] ولعلّ مقال م. رودنسون (M.Rodinson) أقرب إلى الصواب في تأويله لطبيعة العلاقة بين الأعراب والمسلمين فقال بأنّ المقصود منهم البدو الذين كانوا يتحكّمون في طرق التجارة بين الحواضر في الجزيرة العربيّة، ولا سيما منها الطرق التي تمرّ على مكّة والمدينة، وكانوا في ذلك يربحون أموالا طائلة[4]. نتج من ذلك أن توطّدت العلاقة بينهم وبين كبار التجّار في المدن ممّا كان له انعكاس على الحياة الاقتصاديّة وعلى نظام التعامل معهم. ولهذا السّبب احتاج محمّد إلى الأعراب، وخاصّة بعد معركة أحد، فدعاهم إلى الإسلام لتعزيزعدّة المسلمين بطائفة هو الأدرى بشدّة بأسها، وأشارالقرآن

---

(1) ولذلك نلمس الجهد الذي تكلّفه بروك A. Brockett في مقال «المنافقون» بدائرة المعارف الإسلاميّة، رغم تقيّده بالإحصاء والبحث عن المفاهيم المرادفة له في الّلغات الأوربية، لأنّه أغفل عامل اللسان المتجذّر في العقد الثقافي. راجع A. Brockett مقال: al-Munàfikün. EI², ص563. كما وقفنا على نفس الحيرة عندما حاول رودنسون M. Rodinson تفسير هذا المفهوم، وذلك بإرجاعه إلى أنّه لفظ مستعار من الكنيسة الأثيوبية، ويعني المتردّد في عقيدته، ونحن نبدي تحفّظنا من هذا التأويل خاصّة أنّه تولّد نتيجة ظروف سياسية، ولا نظنّه لفظا غريبا عن العرب، وإلاّ لأثار جدلا بين اللغويين مثل بقية الألفاظ الغريبة في القرآن. راجع
M. Rodinson: Mahomet. Ed du Seuil, 1961, p: 217.

(2) انظر على سبيل المثال الآية: «**إنّ الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعا**» (النساء4/ 140).

(3) A Morabia: Le Gihad Dans L'Islam Médiéval. Ed Albin Michel, 1993. p: 126.

(4) م، واط، محمّد في مكّة، ترجمة شعبان بركات، بيروت، دت.

إلى قصّة الأعراب مع محمّد في بيعة الرضوان وتخلّفهم عنه مع بقيّة المخلّفين (الفتح 48/ 11) وفصّل ابن هشام القول فيها[1].

وجميع هذه الأحداث تؤكّد الجفاء الذي كان بين المسلمين من جهة والقبائل المنتجعة من جهة ثانية[2]، ولم يعد ما أظهرته من إيمان يرضي الله بل اشترط في نصّه أن يقرّوا بإسلامهم «**قالت الأعْرابُ آمنَّا قُلْ لمْ تُؤمِنُوا ولَكِنْ قولُوا أَسْلَمنا**» (الحجرات 49/ 14). فتبيّن من الآية القاعدة الجديدة التي أنشأها النص في تعامل الأعراب مع المؤمنين وهي قاعدة الإسلام وقد تمحّض لمعنى الرضى والخضوع. وسيتجلّى هذا المعنى في الأحداث التي أثّرت في المجتمع العربي الإسلامي في عهد الخلافة الرّاشدة، بدءا بارتداد قبائل إلى سالف عقائدها، وإقبالها على حلّ ما كان معقودا من المواثيق فأحجمت عن أداء الصّدقات.

هذا بالنسبة إلى من وقف في وجه محمّد من العرب المشركين، فكيف كانت علاقة المسلمين بغيرهم من الكتابيين[3]؟

تحدّث القرآن عن الكتابيين بلفظ «النصارى» و «اليهود» ،غير أنّ موقفه منهم كان متناميا بحسب تنامي الحوار بين الكتابيين ومحمّد النبيّ، وبحسب تطوّر العلاقة بينهم وبين المؤمنين، ونرجع ذلك إلى تطوّر مفهوم الإيمان منذ بدء الوحي إلى حدث الهجرة إلى فتح مكّة واستقرار مجتمع المسلمين لإثبات الدين الجديد باعتباره ناسخا للدّيانات السابقة[4].

غير أنّ الدارس للآيات المتعلّقة بالكتابيين يصطدم بسؤال عن حقيقة العلاقة بين المسلمين والكتابيين.

ويعسر أن نجيب عن هذه القضيّة وذلك لتشابك العلاقة بين جموع المؤمنين بنبوّة محمّد من جهة ومختلف المجتمعات الكتابيّة بالجزيرة العربية من جهة ثانية. ولذلك

---

(1) ابن هشام، السيرة النبويّة، ج4، ص289.

(2) حياة عمامو، أصحاب محمّد

(3) اعتبر النص اليهود والنصارى أهل كتاب، بينما سكت عن المجوس والصابئة، البقرة2/ 62، المائدة 5/ 69، الحج22/ 17.

(4) عني عبد المجيد الشرفي بتحليل الآيات المتعلّقة بالمسيحية فأحصى تواترها في النص القرآني، وحلّل تاريخية موقف الإسلام من الديانة التي سبقته. ونحن نعتمد ما أبانه من مختلف العلاقات بين الآيات في محاولة لإستنباط المرجعية الثقافية في قراءة الآيات المتعلّقة بأحكام أهل الكتاب. راجع عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، ص ص114–121. كلية الاداب والعلوم الانسانية، تونس، سلسلة6، مج xxix، 1986.

اعتبرهم النصّ أهل ملّة واحدة هي الإبراهمية الحنيفية لكنّهم يختلفون في كيفية الاعتقاد. وترسم كتب التاريخ والأخبار توزيع هذه المجتمعات في أرض الجزيرة قبيل نزول الوحي على محمّد[1].

واجه بذلك محمّد زمن نزول الوحي عليه نظاما قبليّا معقّدا يقوم على المصالح المتبادلة، والتي أبرمها الأجداد منذ أزمنة وظلّت تتجدّد بحسب قوّة القبيلة، فكان النّص، من حيث هو كلام الله، الحافزَ الذي سيدفع محمّدا وطائفة المؤمنين إلى الاعتقاد بأنّ ما ينزّل عليهم هو العلم وأنّ ما في التوراة أو الانجيل إنّما هو تحريف وتصحيف لما أوحى به الله، فكان القرآن بذلك، على رأي عبد المجيد الشرفي «المادّة الأولى التي انبنت عليها كلّ المواقف الإسلامية إزاء المسيحية وهي تدلّ على مدى القرابة الموجودة بين الإسلام وبين الديانة الكتابية السابقة له وعلى عمق الفروق الحادّة بينهما في آن واحد»[2]. وهو أمر جعل القرآن نصّا محاورا بامتياز، يبادر بالأمر والنهي، ويعقّب على الحادثة بالتزكية أو الاستنكار وقد جسّد حضور الله المستمرّ في المجموعة المؤمنة بمحمّد. فكان النصّ مسايرا بالكلمة التي حواها تطوّر العلاقة بين المسلمين وغيرهم، فاقترن خطابه حينا بالدعوة إلى مسالمتهم وحينا إلى توكيل أمرهم إلى الله وحينا آخر بالدعوة إلى قتالهم، لكن لا يقف القارئ للنّص القرآنيّ على دليل ملموس يفيد بتأخّر حكم عن آخر.

وتعذّر بذلك الاطمئنان إلى تصنيف ترتيبيّ للآيات الداعية إلى السلم والآيات الداعية إلى القتال، لأنّ المعاني التشريعيّة في علاقة المسلمين بغيرهم حاورت ظروفا معيّنة، اكتفت هذه الآيات بالتلويح إليها وقد خلت منها الإشارة إلى السبب التاريخيّ الذي نزل من أجله ذلك المعنى، فبدا كأنّه حكم استقلّ بنصّه وانغلق على دلالته وفارق الأوضاع الاجتماعيّة التي حاورته آنذاك، ومن هنا حدث انقطاع المعنى بين كثير من الآيات.

فاشتغالنا إذن بالمعاني التي تشرّع لعلاقة المسلم بغيره ليس بيسير لأنّها ظلّت في كيان الخطاب نصّا مشروعا يجمع بين المواقف على اختلافها، وإن كانت تدعو إلى انفتاح المسلم على غيره فإنّها تريدها علاقة اشتمال، فاختزل فعل «أسلم» في الآية «**قلْ**

---

(1) ذكرت كتب المغازي ماكان بين الرسول ونصارى العرب خاصّة، ونحيل على ما ذكره البلاذري في صلح نجران وفي الحديث عن وفود أهل اليمن إلى النبيّ. راجع البلاذري، فتوح البلدان، تعليق رضوان محمّد رضوان، بيروت1983، ص75 و79.

(2) الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، ص121.

لَم تُؤمِنوا وَلَكِن قُولُوا أَسلَمْنا» (الحجرات 49/ 14) المعاني الأصول التي أرساها الله في نصّه، وهي تفيد الخضوع لله ولأوامره التي بلّغها محمّد والتزام شروط الإيمان كما فرضها على أمّة المسلمين، وعلى هذا فإنّ إيمان الكتابيين الّذين رفضوا الاستجابة إلى دعوة محمّد هو ناقص وعليهم أن يدفعوا جزية (التوبة 9/ 29) حتّى يحفظوا بقاءهم في ذمّة المسلمين ويضمنوا حقّهم في التعايش في مدينة الإسلام.

2 ـ المعاني التشريعية في تنظيم الاجتماع الإسلاميّ.

لن نسرد في هذا القسم المعاني التشريعية التي تضمّنها النصّ وإنّما نحاول أن نجيب عن مسائل لم نقدر على اجتنابها، وأهمّها البحث في مدى اختلاف هذه المعاني عن تشريعات الكتابيين وعن أحكام المجوس والصابئين، حتّى يتوفّر الدّليل على أنّ النصّ القرآنيّ ناسخ لجميع الكتب، ومن هذه المسائل أيضا النظر في ملامح للمجتمع العربي الإسلامي من خلال النصّ القرآني.

فليس بخفيّ أنّ القرآن ساير الكتب السابقة في بيان العقيدة وتنظيم المعاملات، ولا نأتي بجديد حين نقول إنّه أنشأ المعاني التشريعية في أرضية ثقافية متميّزة، وكانت عبر العصور مهبط الوحي على الأنبياء، فكانت الشرائع الشّرقية القديمة متداخلة فيما بينها، وتأثرت حياة الجزيرة بشريعة حمورابي وحياة العبرانيين[1] وتغذّت بالطقوس اليهودية وتشريعاتها الصلبة التي انتشرت إثر استيطان اليهود في الواحات الخصبة[2]، وبتعاليم المسيحية التي تركّزت بالحيرة، وانتشار الأديرة فيها، وقد أكّد صالح أحمد العلي أنّ الحفريات كشفت عن آثارعدد من هذه الأديرة، ولا يخفى تأثير هذه المراكز الدينية على العقيدة والسلوك الذي يترجمها، فيقول «وكانت هذه الأديرة مراكز للتعليم الديني، فتخرّج منها عدد من رجال الدين المسيحيين الذين احتلّوا مكانة عظيمة في تاريخ الكنيسة، ولا بدّ أنّ هذا قد ساعد على رقيّ نظام التعليم عندهم»[3].

---

(1) عنيت الدراسات الحديثة في تاريخ العرب قبل الإسلام بتحليل الظروف العقدية والاجتماعية بجزيرة العرب وبيان ما زكّاه الإسلام وما طرحه منها، ونحن نحيل على المراجع التي اعتمدناها في فصلنا، وهي السيد محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح محمد بهجت الأثري، مصر، د.ت. ونولدكه، أمراء غسّان، ترجمة بندلي جوزي وقسطنطين زريق، بيروت، 1933. وجواد علي، تاريخ العرب. ود. صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب، بغداد، 1960. وخليل عبد الكريم، الجذور التاريخيّة للشّريعة الإسلاميّة، سينا، 1990.

(2) العليّ، محاضرات في تاريخ العرب، ص170.

(3) نفسه، ص80.

فالقرآن، إذن، نزل في مجتمع مزج في معاملاته العامل الدّيني بالمدني، وإن كان مجتمعا مركّبا في عقائده فإنّ أفراده يشتركون في المبادئ العامّة المنظّمة للعلاقات بينهم، أُصطلح لها بالأعراف، وهي جملة القوانين العامّة التي تحفظ النفس، والحرّيات من غير أن تضرّ بالعقائد، ولذلك فهي بمثابة المقولات في الأخلاق التي تدعو إلى صلاح المجتمع لاستقرار السلم، وتنحصر في أحكام عامّة مرتّبة في المحرّمات، كالقتل والزّنا والسرقة[1]، وأخرى هي أوامر، كالأمر بالحرب، وأحكام تتعلّق بالسبي والجزية، وأخرى تحرّم بعض المآكل، كما تضمّنت معان تشريعية في تنظيم الأسرة مثل محرّمات النكاح وأحكام التبني والمصاهرات، واعتنت هذه الديانات بالمعاملات الاقتصادية القائمة على المبادلات[2]. فكيف نفسّر ما أثبته العلماء من أنّ القرآن نسخ الكتب السماوية التي سبقته في النّزول ؟

وتقترن إجابتنا بالمقصود من النسخ، فليس هو ارتفاع الحكم أو تبديله، وليس هو محو التلاوة وإنساؤها بقدر ماكان إقرارا باتّباع شرائع السابقين «**إنَّا وَجَدنَا آباءنا علَى أُمّةٍ وإنَّا على آثارِهِم لَمُقْتدون**» (الزخرف 43/ 23)، لكن بتحويل جهة العلم، فأحكام التشريع في النصّ قامت على هذه البنى العرفيّة/ العقدية، وليس نسفها بيسير حتّى يؤسّس عليها أنظمة بديلة، لأنّ العرف عقد ثقافيّ يميّز طبائع المجموعات ويترجم عن سلوكاتها حتّى كأنّه الملكة التي تتلبّس بالسّليقة.

---

(1) راجع، العهد القديم (خروج 20: 1-17، 22، 23) (لاويين20: 10 -14)، العهد الجديد (انجيل يوحنّا 8: 35) وإن سكتت كتب الأخبار عن الأحكام التي تعاقدت عليها القبائل العربية حتّى تسهم في الأدبيات التي رسمت صورة للحياة الجاهلية قاتمة، فإنّ العلي، سار على نفس منهج الأوائل فسكت عن حكم السارق، بل إنهّ يؤكّد «أن البدويّ لايرى في السرقة ما يناقض المروءة»، راجع محاضرات، ص. 140. وهو في ذلك يغيّب مفهوم «الصعلكة» الذي كان قيمة من القيم الأخلاقية في الجاهليّة ولا يتصل بالسرقة في معناها الفقهيّ. والغريب أن يوافق باحث عرف بالموضوعية التاريخية ما أثر عن سلوك المراة في الجاهلية، فيسكت عن إمكان الحديث عن الزّنا حكما تشريعيا في القبائل العربية، المرجع نفسه، ص149. لذلك فإنّ عمدتنا في الاهتداء إلى أعراف الجاهليين هو الشعر، على اختلاف المواقف منه، لكن لانظنّ أنّنا نبالغ حين نعتبر الأوصاف الأخلاقية التي وصفت بها المرأة في شعر الشنفرى أو عنترة. . هي المبادئ الأخلاقية التي تعاقدت عليها المجموعة، كما نعتمد على مشغل الأنساب، وقد عرف لكلّ قبيلة نسّابة، وهو علم قام ليضمن صفاء الدّم ونقاوة القرابة، ويؤكد في الوقت نفسه أنّ حياة الفوضى التي عرف بها المجتمع القبليّ أمر غير ثابت علميّا.

(2) راجع في أحكام الحرب، العهد القديم (عدد31: 27-47) (تثنية18: 9-14، تثنية20)، وفي محرّمات الأكل راجع، (تثنية12: 16، 14: 8-22)، وفي أحكام النكاح، راجع (لاويين19، 20)، أمّا الأحكام المتصلة بالاقتصاد فنذكر مثلا (لاويين25: 36-38).

وإذا كانت الأعراف هي جملة الأحكام المنظّمة للمجتمع فلأنّها تولّدت من حاجة المجتمع حتّى صارت جملة من العقود الثّقافية الجامعة بين فئات المجتمعات المتجاورة وما سبب بقائها إلاّ لأنّها سايرت الطّبائع وتحاشت الاصطدام بها.

أدرك ابن خلدون في مقدّمته مكانة الأعراف في حركة المجتمعات، واعتبرها بمثابة الخُلُق الّتي تتنزّل منزلة الطبيعة فتكسب المجتمعات خصوصياتها العقدية والثّقافية، فجاء في مقدّمته: «الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالّذي ألفه في الأحوال حتّى صار خلقا وملكة وعادة تتنزّل منزلة الطّبيعة والجبلّة»[1].

فلم يكن للنّص المنزّل على محمّد أن يخالف مسار الكتب السابقة له وأسهم، مثلما أسهمت قبله، في تبنّي الأحكام وتزكيتها، فصار المصدر الأصل الذي ينطلق منه المتعبّد في جميع المعارف التي انطبعت بطابع إسلاميّ، وعلى هذا الأساس قامت علاقة بين القرآن وغيره من الكتب السماوية. وستتحوّل هذه الرؤية إلى هاجس مسيطر على اللاّحقين الباحثين في خصوصيات هذا النصّ فكان الموجّه في تفسيرهم لمفهوم الوحي، وكيفيّة تجسّد المعنى لفظا، وانتهوا إلى أنّ المعنى واحد قديم ألقاه اللّه على جميع أنبيائه، وكلّ نبيّ بلّغ الرّسالة بلسان قومه، فلا عجب أن اتّفق الأنبياء على معاني ثابتة في رسالاتهم، ولعلّ ذلك من دلائل النّبوّات.

فماهي إذن العلامات المميّزة لمجتمع المدينة الإسلاميّة كما فرضها النصّ ؟

تحدّث النصّ في مبادئ العقيدة، وتواترت معان تشرّع لمجتمع المسلمين، سواء في مجال الأسرة أوفي مجال العلاقات العامّة كالمعاملات الاقتصادية والاجتماعية، وكان في حواره لتشريعات السابقين جامعا بينها[2] حينا ومفصّلا في بعض ما ورد مجملا من الأحكام حينا آخر[3].

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص125.

(2) ونحيل مثلا على حكم اعتزال النساء في المحيض، فقد فصّلت التوراة الحكم (لاويين15: 19-33) وفرضت الصّابئة أحكام التعامل معهنّ، فيقول ابن النّديم «يعتزل الطّامث البتّة، وقد يغتسل من الجنابة ومسّ الطّامث بالغسل والنطرون». ابن النديم، الفهرست، ص496. بينما أجمل القرآن القول في الآية «قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض» (البقرة2/ 222).

(3) ومثال ذلك أحكام العدّة وقد سكتت الكتب عن مدّتها بينما وقّتها العرف الجاهليّ في سنة، وفرّعها القرآن إلى عدّة قروء بالنسبة إلى المطلّقة «والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء» (البقرة2/ 228) وعدّة أشهر بالنسبة إلى اليائسة من المحيض والمتوفّى عنها زوجها «واللاّئي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر» (الطلاق65/ 4)، وأمّا عدّة الوفاة فقد نزل فيها حكمان أوّل يحافظ على توقيت الجاهليين (البقرة2/ 240) وآخريضبط المدّة في أربعة أشهر (البقرة2/ 234).

فالقرآن نصّ ضمّ أصولا اعتقادية تلحّ على التوحيد والإقرار بيوم الدّين والتعبّد لله، ويظهر في الآيات الكثيرة أصول التشريعات المنظّمة للمجتمع وقد تألّفت نتيجة الجدل مع المجتمع المحاوَر فنشأت علاقات تلبّست في تكوّنها بسيرورة الوحي في مجتمع الدّعوة، وتعلّقت جميعها بانفعال المحاوَر وسلوكه. لذلك لم تُحمَل المعاني التّشريعية على وجه واحد وإنّما تحوّلت دلالاتها وقد انفعلت بالمؤثّرات الاجتماعيّة. فالباحث عن أوائل المعاني التشريعيّة في النصّ لايجد كبيرعناء، وإنّما يقف على جملة من الخصائص التي تميّزها، ونجملها في ملاحظتين، ترسمان بوادر نظام اجتماعيّ مسلم، وهما:

1 ـ يرجع إجمال النصّ للمعاني التشريعيّة إلى قصر فترة الوحي، ولا يمكن بأيّ حال أن تستوعب فترة قصيرة جميع الهواجس التشريعيّة للمجتمعات اللاّحقة، ولا سيّما أنّها عقيدة لم تنزل دفعة واحدة، وإنّما توضّحت بملازمتها للوحي المحاور لأحوال مجتمع الدعوة، وليس في الآيات المتمحّضة للصلاة أو الصوم أو الحجّ عبارةٌ تجري على التفصيل والتمام وإنّما هي اختزال لكيفيات في الاعتقاد فحسب.

2 ـ إنّ بوادر المعاني التّشريعية التي تظهر في النّص لم تبلغ الصّيغة النّهائيّة، ولا ينفي هذا وجود معان أصول بيّنة في القرآن، ففي بعض الآيات بيان لها لا التباس فيه إلاّ أنّه لم تتمحّض أيّة سورة أو آية طالت أو قصرت لتكون العبارة الكافية حتّى يشرّع منها المسلم. فالمعاني المرتسمة في النصّ واسمة للهيئة الاجتماعيّة المعقّدة في بنيتها جمعت تفريعات في الأحكام غالبا ما يشوبها الغموض، مثل معنى القرء أو الكلالة، وغالبا ما تنزّل في مراتب من البيان تفتح لقارئ النّص أبوابا في الفهوم كآيات المواريث أوالتي تعلّقت بالأكل والشّرب.

فلم يتحدّث النّص عن معان تنظّم سيرة الفرد في المجتمع حتّى تضحى قيودا اجتماعيّة مؤثّرة في طبيعة المجتمع الدّينيّ بقدر ما كان هذا النّص حاويا لمعان في العلاقات عامّة اتفقت عليها جموع اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والمشركين. وإذا بدا النصّ واضحا في أحكام النكاح ومحرّماته أو في الفيء والخراج والجزية فلأنّها تشريعات سبق نموّها في هذه الأمهاد الثقافيّة، وإذا فارقها في بعض الأحكام مثل حكم الزّنا فإنّه لم يمح ما أقرّه العرف.

ونحن إذ نكتفي بإثارة هذه الملاحظات فلأنّنا راجعون إليها بمزيد بيان في جميع الفصول القادمة.

والحاصل ممّا سبق النتائج التالية:

1 ـ لئن أنشأ النّص بمعانيه التشريعية صورة باهتة لمجتمع إسلاميّ فإنّه أنزل علاقة الأفراد ببعضهم بعضا في إطار تعبّديّ تخلّل ثنايا الخطاب القرآنيّ، ولئن أرسى منهجا في السلوك ينتهي إلى أبواب السّماء فإنّ دعوته كانت حيّة، يعفو متى وجب ويأمر بالقتل متى استقام له الأمر ويقدّم للمستحدثات أصنافا من الحلول، فاكتسب بذلك دلالة جديدة تجمع بين المتناقضات عسى أن تؤلّف بين الجموع المتنافرة.

2 ـ فإذا المعنى التّشريعيّ جسم حيّ، نشأ من الهيئة الاجتماعيّة وانفعل في تشكّله وتناميه بهواجس جموع المؤمنين واستقرّ في النّص ليحاور الأجيال المتعاقبة وينصهر في مشاغلهم.

3 ـ وإذا علمنا ذلك عرفنا أنّ القاعدة الخفيّة التي رسم عليها النص صورة المجتمع الإسلاميّ إنّما هي الأعراف التي انقادت إليها كلّ أصناف الفئات في أرض الجزيرة، فأسّست للنصّ المقدّس سلطة ناشئة، حتّى وإن بدا مفارقا، وفي هذا الإطار الدّقيق تظهر جدليّة الديني والثّقافي بحيث لا يستقيم النصّ إلاّ ببنى المرجعيات المختلفة في مجتمع المسلمين على اختلافهم في العصور.

لذلك فإنّ فهم معاني الأحكام سيتحدّد بحسب أوضاع الجموع الإسلاميّة والمقاصد التي تطمح إلى تحقيقها. وفي فصولنا القادمة مزيد تحليل، وفي موقف المفسّرين من آيات الأحكام شاهد على ذلك.

كيف عرض المفسرون آيات الأحكام ؟

نروم من هذا السؤال أن نجيب عن طبيعة العلاقة الناشئة بين النّص والمفسّر، وهي تقوم، بلا شكّ، على جملة من المسلّمات صارت بمثابة التّقاليد في مقاربة النصّ، نشأت على التدريج وخاصّة بعد وفاة الرسول عندما تغذّت بأحوال جموع المؤمنين العقدية والسّياسية. فالنصّ كما بينّا متحفّز لأن يقول ما يسأل عنه، وهذا ماحدث فعلا في بوادر التشريع الإسلامي، وخاصّة أنّه دعا إلى التدبّر وفقه معانيه، فكان مهيّئا لأن تشرّع منه الأحكام حتّى يكون كفيلا بضمان الطريق المستقيم.

لكنّه ابتعد عن وظيفته الأصلية باعتباره نصّا جامعا بين المؤمنين ليصير سببا في تنوّع الفهم والاختلاف ويكسب كلّ فريق حجيّة مذهبه في الفهم. لا ننكر أنّ الصحابة وتابعيهم نعموا بحريّة التعامل مع النّص لأنّهم كانوا يرون أنفسهم الحافظين لما سمعوا من الرسول ورأوا، وكانوا الشّاهدين على الوحي ومسهمين في نزول معان كثيرة من

القرآن، وقبلوا التيسير في القراءة[1] بل إنّ المفسّرين حفظوا لعمر إسهامه في إنشاء هذا النصّ التشريعيّ فكان جبريل ينزل «بما ينطق به عمر».

بدأت تنشأ بعد الرسول قوى متكافئة، وكلّ فئة ترى أنّ قراءتها هي قراءة الرسول وفهمَها هو بيانه، فلم يكن من اليسير أن يُجْمَعَ المسلمون على نصّ واحد بعد ربع قرن من توقّف الوحي، ومن الانفتاح المطلق على النّص المحفوظ في الصّدور. ولا نبالغ حين نقول إنّ أصل الافتراق بين المؤمنين هو مذهب في فهم النصّ، ونعود لنستشهد مرّة أخرى بقتال أبي بكر مانعي الزّكاة والّذي كان منشؤه اختلافا في فهم الآية التي في التوبة 9/ 103، واعتبر مانعو الزكاة أنّ حكم الزكاة توقّف بوفاة الرّسول لأنّ الخطاب محمول على الخصوص، فيقول الرّازي «احتجّ مانعو الزّكاة في زمان أبي بكر بهذه الآية وقالوا إنّه تعالى أمر رسوله بأخذ الصدقات، ثمّ أمره بأن يصلّي عليهم وذكر أنّ صلاته سكن لهم فكان وجوب الزكاة مشروطا بحصول ذاك السكن ومعلوم أنّ غير الرسول لايقوم مقامه في حصول ذلك السكن فوجب أن لايجب دفع الزّكاة إلى أحد غير الرسول عليه الصلاة والسلام»[2]. وحوكم عثمان بالمصحف لأنّه أجرى المصالح على غير ما أبان اللّه، ويتبيّن من الحوار الذي أورده الطبري بين أهل مصر وعثمان مدى اختلافهم في منهج فهم النّص: فقد اعتمد أهل مصر مسلكا هو قرينة السابقين في التعامل مع كلام الله من حيث هو مفارق لملابسات الزمن، وتجري أحكامه على كلّ العصور، بينما طوّع عثمان فهم الآية في سبيل تقوية عصبيّته وتركيز نفوذه وذلك بتهميش المرجعيّة الدينيّة ممثّلة في القرّاء، لذلك جعلوا كتاب الله بينهم حكما[3]. وقد تكون حادثة المحكّمة الأولى تجسيما لبوادر الحاجة إلى النصّ باعتباره مجسّما لحضور اللّه الدائم بين جموع المؤمنين، وخاصّة بعد وفاة محمّد. فيكون بذلك النّصّ قد استمدّ محوريته من حاجة المؤمنين إليه عبر العصور لأنّه يجسّم القداسة ويثبت إيمانهم بأنّه يحفظ جميع الأحكام المراقبة لسلامة انتظام المؤمنين فيما بينهم.

لكن حالت دون مقاربته شروطٌ فُرِض على المشتغلين بالنّص العمل بها، فكانت

---

(1) ونذكّر بحديث نزول القرآن على سبعة أحرف. فقد شغل المفسّرين والمحدّثين لأنّه يدعو إلى تنويع القراءة والتعامل مع النصّ على أساس حفظ معناه. استقطب هذا المشغل العلماء بعد أن جمع عثمان المؤمنين على نصّ واحد، بينما دعا الرسول الصحابة إلى اليسر في التعامل مع النصّ، ونحيل إلى الخبر المنسوب مرّة إلى أبيّ وأخرى إلى عمر حين زكّى الرّسول القراءتين على اختلافهما. راجع الطبري، جامع البيان، ج1ص40.

(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج16، ص143.

(3) الطّبري، التاريخ، ج2، ص655.

هذه الشّروط بمثابة الضّمانات لتقليص الاختلاف بين العلماء، وكانت هذه الشروط أيضا ساعية إلى تدعيم الحجّة على أنّ النّص مبين لكلّ شيء وشامل لجميع الأحكام.

لذلك يقوم عملنا على بيان النسيج الثقافي الّذي قامت عليه فهوم العلماء للنّص حتى نجلّي طبيعة العلاقة بين المفسّر ونصّه المبين، وفي رأينا هي علاقة جامعة بين طرفي نقيض، بين دعوة النصّ الملحّة إلى تدبّره (النساء 4/ 82) و(محمّد 47/ 24). . وإلى تكسير الواسطة بين المتعبّد وكلام خالقه وقيود أنشأتها مؤسّسة مرشّحة لمراقبة كيفيات التعامل مع هذا النصّ. وهي نخبة حرصت على تضييق التعامل معه كلّما ابتعد المؤمن عن فترة الوحي. لا نشكّ في أنّ أسبابا شديدة التعقيد وجّهت هذه العلاقة، وإن كان إرجاعها إلى اثنين جامعين ممكنا، فسبب يرجع إلى الظروف التاريخية التي أنشأت النصّ وسبب يعود إلى البنية الإشكالية التي ميّزته، فظلّ المفسّر متقلّبا بين السّببين، حريصا علياستنباط الحكم والتدليل على بيان النصّ. ونفسّر ذلك فيما يلي:

*** الظروف المتصلة بتاريخ النصّ.**

نصنّفها إلى فترات تاريخيّة ثلاث هي: فترة أولى تجمع المراحل التي قطعها النّص من اللّحظة التي انقطع فيها الوحي إلى غزوة عثمان أهل الشام في فرج أرمينيّة[1] ونسميّها بمرحلة المصاحف، وفترة ثانية نسمّيها حدث انتزاع عثمان المصاحف وجمع المؤمنين على قراءة واحدة[2]، وفترة ثالثة نصطلح عليها بما بعد عثمان ونصفها بأحوال المؤمنين مع كلام اللّه وقد صار بين دفّتي كتاب، ومع هذه الفترة الأخيرة تتحوّل طبيعة العلاقة بين المؤمن ونصّه.

ونلاحظ أنّ هذه المراحل جسّمت التّحوّل في منهج تلقّي كلام الله من المحفوظ إلى المكتوب، وإذا نشأت في المرحلة الأولى بوادر تشكّل المعنى في صحف فإنّها لم تفرض على المسلم وجها واحدا في تلقّي النص وتقليبه مثلما كان الأمر في عهد عثمان، وإنّما كان النصّ منفتحا على مشاغل المجتمع المتجدّدة والمتعقّدة تعقّد أحواله العمرانيّة التي بدأت تلحّ في الظهور مع الفتوحات. وحفظت كتب الأخبار روايات كثيرة منها التي تؤّكد على «أنّ الرّسول لم يفسّر من القرآن إلاّ آيا بعدد علّمهنّ إياه جبريل عليه السّلام»[3]، فتشرّع مثل هذه الرّوايات للاجتهاد في النص ومحاورته

---

(1) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 18.

(2) نفسه، ص34.

(3) الطبري، جامع البيان، ج1، ص63.

بمشاغل العصر، ومنها التي تحصرالكفاءة في فهم النص في نخبة من الصّحابة، وحسبك ماحدث لصبيغ بن عسل مع عمر عندما بلغه أنه يسأل عن متشابه القرآن[1]. غير أنّ حدّة الاختلاف بلغت ذروتها عندما انتزع عثمان المصاحف وأحرقها، ولا شكّ أنّ هذا التشريع أحدث صدمة معرفيّة في جموع المسلمين ممّا دفعهم إلى قتله، وذلك رغم تراجعه عن عزمه لمّا خاطب أهل مصر بالجحفة «أمّا القرآن فمن عند الله إنّما نهيتكم لأنّي خفت عليكم الاختلاف فاقرأوا على أيّ حرف شئتم»[2].

غير أنّ الأمور سارت إلى غيرما سطّر عثمان، وذلك في قيام قوى رفضت المنحى السياسي الذي تلبّس بالدّيني حتى يكتسب شرعية، فنهض على عثمان بعض من الصّحابة مثل ابن مسعود وأبيّ، وبلغ الاختلاف أوج حدّته مع القرّاء الذين زاغ عنهم الخوارج، وجميعهم ينادي بتحكيم النّص، كلمة اللّه، الّذي أجمل الحلال والحرام والوعد والوعيد، وسعت كلّ فرقة إلى تكفيرالأخرى بالخروج عن النّص، وتدعو إلى الائتمام به وطلب شريعة منه. فنتج أن تداخلت المواقف في فهم آي الأحكام ونشأت عنها مقالات تقاطعت في التشريع، ونذكر من مظاهر التعدّد في الفهوم وجوه تأويل لفظ «المشرك» في القرآن، وعليها بنى ابن الأزرق، مثلا، مقالته في التشريع لعلاقة الخوارج بغيرهم، فيقول: «وقال «**ولاَ تَنْكِحوا المُشْركاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ**» (البقرة 2/ 221) فقد حرّم اللّه ولايتهم والمقام بين أظهرهم، وإجازة شهادتهم، وأكل ذبائحهم، وقبول علم الدّين عنهم، ومناكحتهم، ومواريثهم، وقد احتجّ اللّه علينا بمعرفة هذا، وعلينا أن نعلّم هذا الدّين الّذين خرجنا من عندهم، ولا نكتم ما أنزل اللّه»[3].

نتج من هذه الظروف التي حفّت بنشأة النصّ القرآنيّ أن غابت المعطيات التاريخيّة التي تسعف ببيان ولو تقريبيّ لعلاقة تاريخيّة بين الآيات. وتجلّى النصّ القرآنيّ في

---

(1) فينقل العسقلاني رواية عن أبي عثمان «فأرسل إليه عمر فاعدّ له عراجين النّخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، قال: وأنا عبد الله عمر، فضربه حتّى أدمى رأسه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي[...] وكتب إلينا عمر: لاتجالسوه، قال: فلو جاء ونحن مائة لتفرّقنا». راجع العسقلاني، الإصابة، ج3 ص458. يجلّي الخبر أنّ المؤسسة العالمة بالنّص هي الصّحابة أو من رشّحوه مفصّلا لأقوالهم. ولذلك فإنّ الاختلاف في النّص من حيث قراءته أو فهمه إنّما انحصر في هذه المؤسّسة التي عليها بنيت مختلف مقالات المذاهب الفقهية والكلاميّة.

(2) ابن أبي داود، المصاحف، ص36.

(3) الطبري، تاريخ الأمم، ج5ص568 وبالمرجعيّة نفسها يشرّع الإباضية لعلاقتهم بالأزارقة، ويبرّئ ابن صفّار النص من تأويلهما. المصدر نفسه.

المصحف الإمام من حيث بنيته داعيا إلى مقاربته من أوجه مختلفة. وكان كلّ مذهب إنّما يؤوّل المعاني بأوضاعه السّياسية والثّقافيّة، وستصبح هذه الحاجة أكثر إلحاحا عندما يُلْزَم المفسّر بنصّ واحد يستنبط منه الأحكام.

*** بنية النصّ ودورها في توجيه فهم معانيه.**

نقصد بالبنية الهيئة التي خرّج فيها عثمان المصحف، من حيث ترتيب سوره وآيه وعددها، ومن حيث خطّه وتنقيطه، وتكرار آي وسقوط أخرى، وهو أمر يستدعي النظر إن كان شكل المصحف هو الكيفية التي أمر الرّسول، ولماذا أقصي أبي وابن مسعود وقد عيّنهما الرسول حافظين للقرآن؟ تلك قضايا نبيّن القول فيها لاحقا، ونكتفي ببيان الآليات التي بها واجه المفسّرون آي الأحكام في المصحف الإمام، والمرجعيات التي عملت على استحداث هذه الآليات.

نشير بدءا إلى أنّ هذه القضايا المتّصلة ببناء النصّ أشكلت على العلماء في منهج قراءة الأحكام، وإن كان اشتغالهم ببنية النصّ متأخّرا نسبيّا وخاصّة بعد أن اقتنعوا بأنّ إنزاله في سيرورته التاريخية يعقّد المسألة أكثر ممّا يحلّها.

فقد تبيّن من بحث المفسّرين في نشأة النص القرآنيّ تعطّشهم إلى جواب شاف يقنع الباحث المتأخّر وينزل في صدره برد اليقين، وذلك رغم حرص المفسّرين والفقهاء على تقديم الحلول للمعضلات التي أثارها النصّ، وهي بلا شكّ نتيجة ظروف تاريخيّة عموما وسياسية بالخصوص، فقد سعى أبو بكر وعمر منذ أن فارق الرسول الجماعة إلى الاستئثار بالسّيادة وتهميش جمع من الصحابة كانوا المقرّبين، ونعني عليّ بن أبي طالب وقد أكّد الإخباريون أنّه أنذر بعد وفاة الرّسول أن لايلبس بردا إلاّ لجمعة حتّى يجمع القرآن[1]، وأكّدت الأخبار أيضا أنّ جبريل أمر محمّدا أن يراجع أبيّ بن كعب في حفظه القرآن، وأنّه عرضه عليه سنة وفاته مرّتين، وتناقل الرّواة استمتاع الرّسول بتلاوة عبد اللّه بن مسعود وقال فيه: خذوا القرآن غضّا من فيّ ابن مسعود. غير أنّ كتب الأخبار أثبتت أيضا أنّ أبا بكر همّشهم، وذلك حين أشارعليه عمر بتعيين فئة من الصّحابة المتأخّرين عن زمن الوحي حتّى يجمعوا القرآن: فزيد بن ثابت استصغر يوم بدر[2]، ثمّ عيّنه عثمان في عمليّة الجمع الثّانية وجعل معه سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أميّة لأنه كان أشبه الجماعة بلهجة الرّسول، «وكان جدّه

(1) ابن النّديم، الفهرست، ص 44.

(2) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج2، ص233.

العاص قتل يوم بدر مشركا وأبوه سعيد مات قبل بدر مشركا»[1]. وهو أمر أثار حفيظة ابن مسعود. وأطنبت كتب الأخبار في تفصيل الأحداث التي تلت نسخ زيد المصاحف والحملة التي قادها ابن مسعود في الكوفة خاصّة، ونقل ابن أبي داود نبذا من الخطب التي ألقاها في مساجد الكوفة، ومنها قوله: «يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ المصاحف ويتولاّها رجل والله لقد أسلمت وأنّه لفي صلب أبيه كافرا»[2].

نحن نوظّف هذه الأخبار لنبيّن أنّ القراءة الرسميّة التي أخرج فيها المصحف الإمام إنّما هي واحدة من جملة قراءات أنكرها الخلفاء الرّاشدون وشدّد عثمان في محاصرتها ومن بعده مروان بن الحكم. وهي قضيّة تحيل على النظر في تاريخ المصحف الإمام. نحن ندرك دقّة المسألة، غير أنّ الإيفاء بها لايكون إلاّ بتحليل مناهج المفسّرين في التعامل مع آي الأحكام. ونكتفي بالوقوف عند الظروف التي وجّهت المفسّر في قراءة النصّ.

فقد حاول المفسّرون أن يستنبطوا آي الأحكام وقد تملّكهم هاجس الإجابة عن مشغل تاريخ الوحي سالكين منهج البحث عن العلّة من تقسيم السّور وترتيب الآي والحكمة من تكرارها: فلا ننسى أنّ أوائل المسلمين تعاملوا مع المصحف الإمام باعتباره موازيا لمصاحف أخرى آمن جامعوها بصحّتها. ومن بعدهم عمل العلماء على إرساء علاقة جدليّة بين القراءة المثبتة في المصحف الإمام والقراءات التي تضمّنتها هذه المصاحف. ونحن لانرجّح تلك الأخبار التي تؤكّد أنّ عثمان استطاع فعلا أن يحرق كلّ المصاحف، لوجود أخبار أخرى تبيّن رفض أهل الكوفة النّسخة التي بعث بها إليهم[3]، وأخبار أخرى تؤكّد توارث مصاحف للصحابة وقد تكتّم عليها أحفادهم. فقد حاول العلماء أن يخرجوا من مأزق طعون هؤلاء على المصحف الإمام وذلك بإنشاء أدبيّات تحكي قصّة الوحي المنزّل على محمّد النّبيّ كانت في بداياتها عبارة عن إحالات نصّية مقتضبة، إن لم نقل موهمة برواية قصّة للوحي[4]. ولا شكّ في أنّها مشغل اقتضته الحاجة إلى الإجابة عمّا سكت عنه الباحثون عن العلاقة بين معاني الآي ونسق

---

(1) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص24.
(2) نفسه، ص17.
(3) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص15.
(4) يرجع أوّل أثر في قصّة النزول إلى القرن الرابع للهجرة مع الواحدي في كتاب أسباب النّزول، والدّارس للكتاب يقف على أنّ قصّة النزول أوجز من السورة أو الآية بل كثيرا ما يسعى الواحدي إلى أن يحكي قصّة واحدة لسورتين أو آيتين. راجع الواحدي، أسباب النّزول.

الدّلالة، فقد لازم هذا المشغل مراحل تشكّل كلام اللّه مصحفا وأجمله العلماء في مشغلين، أوّل يتّصل بقضيّة النّسخ واستمدّوا شرعية النّظر فيه من القرآن نفسه «**مَا نَنْسَخ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**» (البقرة 2/ 106)، وثان يتّصل بقضيّة مراتب البيان في الخطاب المنزّل وقد راموا تقييد الطرق المختلفة التي ترد فيها المعاني.

يذهب ج. بورتن (J.Burton) في مقدّمة تحقيقه لكتاب أبي القاسم عبيد بن سلاّم «الناسخ والمنسوخ» إلى أنّ قضيّة النسخ التي أثارها المصحف إنّما تتجاوز الرؤية التاريخية للنص إلى البحث في قضيّة الوحي، من وجهة معرفيّة بحتة[1]، ويتجلّى ذلك في استناد العلماء لإثبات صحّة القراءة «أو نُنْسِها» إلى مفهوم النسيان كما ورد في القرآن، ويذكر ابن أبي داود الاختلاف بين القرّاء في كيفيّات النطق رواية عن القاسم بن ربيعة قال: «قرأ سعيد بن المسيّب «ما ننسخ من آية أو نُنْسِها» فقال سعد بن أبي وقّاص ما أنزل القرآن على المسيّب ولا على ابنه إنّما هي «ما ننسخ من آية أو نَنْسَاها يا محمّد» وتصديق ذلك «سنقرئك فلا تنسى إلاّ ما شاء اللّه»[2].

ونلاحظ أنّ موقف سعد يعبّر عن رؤية للوحي تحاول أن تتجاوز ما اتفق الأوائل على مفهومه باعتباره الكلام المنزّل بالحلال والحرام وكيفيات السلوك، وأنّ محمّدا بلّغ الأمانة والمصحف الإمام حفظها، وإن كان نصّا استوعب جميع الأحكام فإنّ سعد بن أبي وقّاص لا يقصي بهذه القراءة التي قدّمها ظاهرة النّسيان باعتبار التّلفّظ صفة بشريّة لم ينزّه اللّه محمّدا عنها، وما المحفوظ من كلام اللّه إلاّ الجزء الذي أراد لعباده أن يحفظوه.

أثرت هذه المسلّمات في مناهج المفسّرين في تصنيف آي الأحكام فنزّلوها في شبكة من العلاقات ذات الجذور التاريخيّة وأدرجوا من خلالها كلام اللّه في تلك المراتب الثّلاث للنسخ، وهي في نظرنا تنزل النصّ في سيرورة التاريخ، وتفتحه على مشاغل العصر من حيث رامت تقييده، فإذا كانوا وفّقوا إلى الجواب عن تضارب معاني الآي بترتيبها حسب نزولها واعتبار بعضها ناسخا لبعض فإنّهم نزلوا بالنّص من طابعه المفارق إلى الانصهار في أحوال المجتمع باعتماد بقاء الحكم ورفع التلاوة صنفا ثانيا من النسخ، ومنه أسّسوا سلطة العرف إلى جانب سلطة النّص، يتجلّى ذلك رغم ما ذهب إليه الشافعيّ مثلا في رفضه أن تكون السنّة ناسخة للقرآن، غير أنّه سرعان ما

---

(1) أبو عبيد القاسم بن سلاّم، كتاب الناسخ والمنسوخ، مقدّمة التحقيق، ج، بورتن (J. Burton)، ط1، كمبردج، انقلترة، 1987، ص11.

(2) ابن ابي داود، كتاب المصاحف، ص96.

ينقلب عن تنظيره عندما يستدلّ على أنّه يستنبط الأحكام من النّص، فيلتقي مع جلّ المفسّرين مثلا في تأويل حكم الرّجم[1]. ولذلك فإنّ القول بأنّ السنّة مبينة للنصّ أو ناسخة له هو مساءلة للعرف المنظّم للمجتمع زمن الوحي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما رفع حكمه وتلاوته وقد اعتبروه الصنف الثالث في النسخ، وهو حلّ أجابوا به من قال بأنّ كثيرا من الآي سقط في عمليّة الجمع الأخيرة، ويحتمل الظنّ بأنّ آيات في الأحكام قد سقطت، وبرّروا به أيضا العمل بأحكام سكت عنها النّص أو ذكرها مجملة.

نتيجة لكلّ ما ذكرنا، ازدهرت مصنّفات في النّسخ، بل سبقت المصنّفات في التفسير باعتبارها السّجلّ الحاوي لأصناف آي الأحكام، أشار إليها ابن النديم في الفهرست والدّاودي في طبقات المفسّرين[2]، وتقيم جميعها علاقة بين آي الأحكام على أساس إزالة الحكم ونقل العبادعن حكم لزمهم فرضه، فكان أن توسّع العلماء في دعوى النّسخ فقرأوا معاني الأحكام بحسب أوضاعهم المختلفة عبر العصور، ويقدّم مصطفى زيد في كتابه «النّسخ في القرآن الكريم» جداول في تصنيف النسخ بدءا بأبي عبد اللّه بن حزم (ت 320هـ/ 932م) ليقيم الدّليل على اختلاف المواقف من الآيات المنسوخة[3]. ونلاحظ أنّ مصطفى زيد أقام جدوله على مصنّفات متقاربة في الزّمن، الأمر الذي حال دون تجلية مظاهر الاختلاف. ولا يمكن إدراك هذه المظاهر إلاّ إذا استند الباحث إلى مصنّفات متباعدة في الزّمن.

---

(1) الشافعي، الرّسالة، ص 129.

(2) ابن النّديم، الفهرست، ص56، الدّاودي، طبقات المفسّرين، ص 22؛ وذلك في سياق التعريف بأشهر المفسّرين، ونلاحظ أنّ التصنيف في النّسخ ملازم لمشاغل المفسّر حتّى أنّ جلّ من كتب في هذا النوع هم من المفسّرين، ونشير إلى الجدول الذي قام به د،عبد الكبير العلوي المدغري في مقدّمة تحقيق كتاب النّاسخ والمنسوخ للقاضي ابن العربي، وقد جمع فيه كلّ من كتب في النّسخ بدءا بقتادة السّدوسي (ت117هـ/ 735م) إلى ابن عيشون (ت745هـ/ 1344م). راجع، ابن العربي، النّاسخ والمنسوخ،تحقيق د، عبد الكريم العلوي المدغري،ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، المغرب،1988، ج1، ص208.

(3) ونعتبر العمل التصنيفيّ الذي قام به علي الملبياري محقّق كتاب نواسخ القرآن والإحصاء الذي قدّم د. عبد الكبير المدغري، إنّما هما عالة على مصطفى زيد،فقد تبنّى كلّ منهما مصادر الجداول ولم يحاولا التنويع لإثراء ما صنّف مصطفى زيد. راجع مصطفى زيد،النسخ في القرآن الكريم: دراسة تشريعيّة تاريخية نقديّة، ط1،القاهرة1963 ص ص 402 - 408. ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ت. محمّد أشرف علي الملبياري،ط1،المدينة المنوّرة، 1984، ص 515. ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ت. د.عبد الكبير العلوي المدغري،ج1ص229.

لذلك فكّرنا في أن نأخذ مثال سورة البقرة2 وننظر في مختلف مواقف العلماء في النّاسخ من آياتها والمنسوخ منها، وأقمنا اختيارنا على مصنّفات تنتمي إلى أزمنة مختلفة، حتّى تتكوّن لدينا رؤية أكثر شموليّة.

وإن تخيّرنا البقرة فلأنّها من أهمّ السور التي استدعت مشغل النسخ في مقالات المفسّرين والفقهاء. فاعتمدنا على أربعة علماء وهم، قتادة السدوسي (118هـ / 736م)، وأبوعبيد القاسم بن سلاّم (ت 224هـ/ 838م) وأبو عبد اللّه بن حزم (ت 320هـ / 932 م) وابن الجوزي (ت 597هـ/ 1200م).

ونشير إلى أنّنا اعتمدنا في الجدول تقديم الآيات المنسوخة على الناسخة، وذلك لاختلاف العلماء في مواقفهم من هذه الآيات، بين القول برفعها أو القول ببقاء حكمها أو الإقرار بأنّها آيات محكمة. فكانت الجداول التفصيليّة التالية:

I ـ موقف قتادة (ت. 118 هـ / 736م):	
الآية المنسوخة	الآية الناسخة
2/ 115	2/ 144
2/ 180	4/ 11
2/ 183+184	2/ 185
2/ 219: ف1.	4/ 43
2/ 219: ف2.	5/ 90
2/ 228	65/ 4؛ 33/ 24
2/ 240	2/ 234؛ 4/ 12
2/ 282	2/ 286
2/ 284	3/ 102
9 آيات	11 آية

II ـ موقف أبي عبيد القاسم بن سلاّم (ت. 224 هـ/ 838م):	
الآيات المنسوخة	الآيات الناسخة
2/ 219: ف1	4/ 43
2/ 219: ف2	5/ 90
2/ 220	4/ 10
2/ 221	5/ 5
2/ 229: ف1	2/ 229: ف2
2/ 240	2/ 234، 4/ 12
2/ 256	9/ 73، 66/ 9
2/ 282	2/ 283
2/ 284	2/ 287
8 آيات	11 آية

III موقف ابن حزم (ت. 320هـ/ 932م):	
الآيات المنسوخة	الآيات الناسخة
2/ 62	3/ 85
2/ 83	9/ 5
2/ 109	9/ 29
2/ 115	2/ 144
2/ 159	2/ 130
2/ 173	نسختها السنة
2/ 178	4/ 43، 5/ 90
2/ 180	4/ 11
2/ 183+184	2/ 185
2/ 190+191	9/ 5
2/ 196	2/ 184
2/ 217	2/ 191
2/ 219: ف1	4/ 43، 5/ 90
2/ 219: ف2	9/ 103
2/ 221	5/ 5
2/ 228	2/ 229
2/ 229: ف1	2/ 229: ف2
2/ 233: ف1	2/ 233: ف2
2/ 240	2/ 234
2/ 256	2/ 191
2/ 282	2/ 283
2/ 284	2/ 287
23 آية	22 آية

IV موقف ابن الجوزي (ت. 597هـ/ 1200م):	
الآيات الناسخة	الآيات المنسوخة
2/ 3	حكام الزكاة
2/ 62	3/ 85
2/ 81	2/ 48
2/ 83	9/ 5
2/ 109	9/ 29
2/ 139	9/ 29
2/ 159	2/ 130
2/ 180	4/ 11
2/ 183	2/ 187
2/ 184	2/ 185
2/ 192	9/ 5
2/ 219: ف1	5/ 90
2/ 219: ف2	أحكام الزكاة
2/ 221	5/ 5
2/ 222	نسختها السنة
2/ 240	2/ 234
2/ 256	9/ 73
16 آية	14 آية

* ف: رمز للفاصلة التي تتركّب منها الآية

ونجمل ملاحظاتنا فيما يلي:

1 ـ شمل عمل العلماء في النّسخ، وعلى امتداد ستّة قرون، تسعا وعشرين آية، ولم يعمل بها جميعا أيّ واحد منهم، بينما ظلّت مقالة النّسخ تتسع وتضيق من عصر إلى آخر، وبلغت ذروتها في الانفتاح مع مشاغل القرنين الثّالث والرّابع، ونحن نلتقي في هذه النتيجة مع ما ذهب إليه مصطفى زيد وعبد الكبير مدغري[1]. والطريف أنّ الحاصل لدينا من الآيات الناسخة يساوي ما حصل لنا من الآيات المنسوخة وعددها تسع وعشرون آية. غير أنّ هذا التساوي مفقود في مستوى المصنّف الواحد. بل نلاحظ ميل العلماء إلى توظيف تركيب من الآية المنسوخة أو حتّى صياغة واعتبارها ناسخة لما ورد قبلها من أحكام مثلما حصل للآية 219 من البقرة 2.

2 ـ يظهر لنا من خلال هذا الجدول التاريخيّ تنامي الوعي بالآيات، فقد اعتنى أبو عبيد القاسم بن سلاّم بأواخر الآي التي في البقرة بالرغم من إشارة قتادة إلى الآيات 115 و180. . . بينما اجتهد ابن حزم بعده في توظيف أكبر عدد ممكن من الآيات المنسوخة، وبالمقابل قلّل ابن الجوزي من عددها. وتحيل هذه الملاحظة على فرضيّة هي: هل يفيد ابن حزم بموقفه أنّ مجتمعه قد فارق عددا هامّا من الآيات التي كان معمولا بها في عصور سالفة، واستعاض عنها بأخرى لما فيها من مناسبة بينها وبين أوضاع الجموع المتحوّلة ؟

3 ـ يجسّم منهج العلماء في قراءة آيات الأحكام حسب نظام تاريخيّ الصعوبة التي وجدوها في تقريب النصّ من مشاغل الواقع الّذي اتسم بالتحوّل، وإذا اعتبروا النّسخ في معنى استبدال حكم مكان آخر فهو دليل ضمنيّ على أنّهم قبلوا مبدأ استقلالهم عن النّص.

قد يؤول بنا هذا الرّأي إلى اعتبار النسخ منهجا توسّل به العلماء إلى إقامة علاقة بين النصّ والفهم المسلّط عليه.

لذلك نعتقد أنّ المسألة تتّصل بقضايا النّسخ وقد تلبّست بمناهج العلماء في سعيهم إلى تنظيم حياة المؤمنين في الدّنيا، فكان أن حاوروا واقعهم في كيان النّص ذاته.

---

(1) فقد قدّم مصطفى زيد وعبد الكريم المدغري جدولا إحصائيّا للآيات للآيات المنسوخة عند ابن حزم (ت320هـ/ 932 م) فبلغت 214 آية وكانت 134 آية عند النحاس (ت 337هـ / 948 م) و213 آية عند ابن سلامة (ت410هـ/ 1019م)، وتقوم هذه الأرقام دليلا على أنّ النسخ مشغل يستعصي على التقنين وبقي مفتقرا إلى أن يسهم المفسّرون بالبيان فيه. راجع مصطفى زيد، النسخ في القرآن الكريم. عبد الكبير المدغري ج1 من كتاب الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم لابن العربي.

إلاّ أنّنا ننبّه إلى أنّ هذا العدد من الآيات المنسوخة لا يفضي إلى الظّن بأنّ كلّ آية منها استقلّت بحكم تشريعيّ، وإنّما قد تتكرّر الأحكام لتنسخ بحكم واحد، مثل أحكام التعامل مع غير المسلم وقد اختلف العلماء بين قائل بنسخها بالتوبة 9/5 أو 29 وقائل بأنها محكمة، ولذلك فإنّ النتيجة التي ينهيها إلينا الجدول لا تتصادم مع حقيقة تعامل المفسّرين مع الأحكام، وقد اتفقوا على إخضاع مفهوم الاجتهاد لقوانين اجتنابا للقطيعة بين النّص الديني والنصّ الثقافي.

4 ـ سكت قتادة وأبوعبيد القاسم بن سلاّم عن آيات أحكام، وفي سكوتهما تنصيص على أنّ هذه الآيات من المحكمات. بينما عبّر ابن حزم وابن الجوزي بسكوتهما عن اكتفائهما باستعراض أقوال المذاهب المختلفة في حكم الآية دون الإدلاء بموقف متميّز، وذلك مثل سكوت ابن الجوزي عن آية حكم مدّة الرّضاع، ويبقى الباحث حائرا إن كان ابن الجوزي قصد بسكوته أنّ الآية محكمة أم عبّر عن وعيه بأنّ التشريع قد فارق النّص استرضاء للواقع.

5 ـ ما هي نسبة الآيات التي أجمعوا على أنها محكمة والآيات التي اتفقوا على اعتبارها منسوخة؟

إنّ الآيات التي سكتوا عنها واعتبروها من المحكمات هي في معظمها من أحكام العبادات، أمّا القليل الآخر فهي إمّا أحكام مكرّرة لما ثبت نسَخه، وإن كرّرها العلماء فلمزيد البيان والتفصيل ولشعورهم بواجب التنبيه، وننبّه أيضا إلى أنّ لهذه الآيات المكرّرة وظيفة في عمليّة التفسير، حيث كانت تسعف المفسّر في مقالته بمقاصد في النصّ كان قد غفل عنها سابقوه.

ويكاد ينعدم الإجماع على الآيات التي دخلها نسخ، فلم يحصل إجماع في سورة البقرة مثلا إلاّ على آيتين: الآية 180، والآية 240، والفاصلة الأولى من الآية 219. ونعلّل ذلك باختلافهم في مقاييس النّسخ وقد أقاموها على مراتب البيان كما سنوضّح:

يعود هذا الاختلاف إلى ما كان الأصوليون قد نبّهوا إليه من أنّ الخطاب القرآنيّ كلام يجري على رسوم كلام العرب، ويقتضي من المفسّر أن يكون عالما بأحوال اللفظ العربي التي تطابق مقتضى الحال، والطرق التي بها يعرف إيراد المعنى، واعتبروا وجوب رعاية مراتب الدّلالة في الوضوح والخفاء ومدى موافقتها لمقاصد الخطاب ليتّضح المعنى فتحصل الفائدة؛ وجّهت هذه المنطلقات قراءة المفسّرين آيات الأحكام فصنّفوها حسب درجات من البيان تقوم على مدى إشعارها بمقاصد المتكلّم. وينقل الجويني هذه المراتب الخمس مستندا إلى تنظير الشافعي لدرجات البيان في الرّسالة، وهي:

1 ـ لفظ ورد نصّا صريحا، وهو أعلى مراتب البيان، ويستشهد بحكم الصوم في أيّام الحجّ (البقرة 2/ 196).

2 ـ ماورد واضحا غير أنّ ألفاظه تحتمل العموم، ويستشهد بآية الوضوء (المائدة 5/ 6).

3 ـ أن يرد الأمر في الآية مجملا ويحال على الرسول تفصيله، ومثاله مواقيت الصلاة وكيفياتها والمقادير في الزّكاة ومواقيتها.

4 ـ بيان سكت عنه النّصّ القرآنيّ لأنّ الرّسول أبانه، ودليله يستمدّه من الآية التي في (الحشر 59/ 7).

5 ـ بيان يهتدي إليه المجتهد من الدّليل الظّاهر في الكتاب والسنّة[1].

فيبدو من هذا التصنيف الذي أجمع عليه جلّ الأصوليين، حرصهم على أن يحكّموا آلات الاجتهاد فأدرجوا الآيات ضمن صنفين من البيان، صنف لايحتمل التأويل وأسموه بالنّص، ويتضمّن الأحكام التي نزلت بصريح قوله»، وصنف يتطرّق إمكان التأويل إليه وأسموه بالظّاهر. لكن ألا تحيل هذه الرؤية لمراتب النصّ على أنّ العلماء اختلفوا في مسائل تتّصل بقضيّة التأويل أصلا؟ وذلك لأنّهم اعتبروا ظهور المعنى بمقتضى مقصود المتكلّم من جهة وضع اللّسان ومن جهة العرف والدّليل الّذي يرسم للتأويل طريقا. فإذا كان الاجتهاد هو «شوف الطّالبين» فيما عدم فيه نصّ فإنّه «مذهب أوّله سفسطة وآخره زندقة»[2] إذا لم يخضع لقوانين الفهم.

فانقسم بذلك المفسّرون إلى فريقين:

* فريق تصدّى للفتوى في الأحكام فكان استناده إلى النّصوص، مثل مالك وأصحابه «حتّى كان معظم أجوبته في المسائل الخالية عن النّصوص: لا أدري»[3] كما لاحظ ذلك الجويني، ومثل أصحاب التأويل بظاهر اللّفظ سعيا إلى تقييد جموح الفكر في النّص، غير أن الأمور آلت في أحيان كثيرة إلى غير المرجوّ[4].

(1) الشافعي، الرّسالة، ص ص26 -41. الجويني، البرهان، ج1، ص ص159 -168.

(2) الجويني، البرهان، ج2، ص1319.

(3) نفسه، ص1335.

(4) ويستشهد الجويني بما جرى لابن سريج مع أبي بكر بن داود «قال له ابن سريج: أنت تلتزم الظّاهر، وقد قال تعالى «فمنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذرَّةٍ خيْرًا يَرَهُ» فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرّتين؟ فقال مجيبا: الذّرتان ذرّة وذرّة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرّة ونصف؟ فتبلّد وظهر خزيه». المصدر نفسه، ص881. ويجلّي الخبر موقف ابن داود وقد صار فهمه إلى إطلاق حدود النّص من حيث رام التقيّد.

* وفريق خرج عن النّصوص وصار إلى أحكام تخالف التي أجمع العلماء على أنّها هي التي قصد الشّارع. ومنهم أبو حنيفة وقد سعى إلى فتح طرق في ثنايا الخطاب تخرج بالمجتهد من قيود اللّفظ إلى تصريف المعنى بطرق متساوية في الوضوح وتسعف المجتهد باستنباط الدّليل على صحّة الحكم، وسنبيّن ذلك لاحقا.

نخلص من كلّ هذا إلى نتائج ثلاث هي:

1 ـ إنّ النّظر في آيات الأحكام في القرآن أوّلا وفي نظر المفسّرين ثانيا يفضي إلى فهم الأرضية الثقافية التي بعثت فيها الرّسالة القرآنيّة، وهي تقوم على مسألة هي من *المحاوَر* في القرآن؟ فالقرآن نصّ ديني بامتياز، حاور أديان العرب السائدة وقتها وعاداتهم ليردّها ويقيم للنّاس غيره، لكن تمثّل شيئا من أصول تشريعاتها دون تصريح. فانتهى بنا النظّر إلى قضيّة الخطاب القرآني وكيف حاورت المعاني التي تضمّنها الفكرَ العربيّ الجاهليّ، وهي تحدّد الإجابة عن هذه القضايا إن كانت بنية الفكر الجاهليّ استمرّت في النّص القرآنيّ ذاته مثلما تحدّد وجه الإضافة التي أسلم بها القرآن المعطى الدّينيّ الجاهليّ.

2 ـ وبعد، على أيّ أصل عمرانيّ تقوم الرّسالة القرآنيّة ؟ وما هي الأوضاع الثّقافيّة، الفرديّة والجماعيّة التي أقدم القرآن على احتوائها أو إقصائها ؟

تعود دراستنا أصلا إلى صفة إنجاز الجماعة للحكم الدّينيّ إنجازا ثقافيّا يضمن استمرار التّوازن بين العرف الثّقافي والعقائد الدّينيّة، لذلك سيرتفع الوضعيّ إلى مرتبة المقدّس ويصبح تابعا لسلطان الدّين فيكتسب شرعيّة الكينونة والمرجعيّة والسّيادة في آن، ولا غرابة في أن تصير الأحكام الشرعيّة مؤسسة تنظّم علاقات النّاس بالمقدّسات.

فتحكّم في المفسّر الحرص على أن يلازم نسق المجتمع في تأويل النّص وذلك في التوفيق بين الموروث الّذي اخترق الماضي حتّى ترسّب في الذّاكرة وقضايا الحاضر، وهي عماد الفعل والحركة والحرص على تحقيق الوجود في المستقبل.

3 ـ نعتمد هذه الملاحظات منطلقات لفهم حركة الأحكام وهي تسعى إلى تأويل النّص والواقع معا، ونسلّم بدءا أنّ النصّ القرآنيّ نزل على العرب ولم يكن قاطعا مع تفاعلات العمران الدّينيّة المتحوّلة، كما نسلّم بدءا أنّ المفسّرين قدّموا في فهمهم للآي إجابات عميقة عن قضايا أحوال العمران وأسئلته. وننطلق في بيان ذلك من خلال النظر في «قضايا الأسرة في التفسير القرآنيّ».

قضايا الأسرة في التفسير القرآني

Si le résultat est positif, si les differentes périodes de l'histoire du droit musulman se distinguent les unes des autres quant à leur caractère sociologique, (..) si enfin les catégories de la sociologie théorique, (..) nous aident à mieux comprendre les faits du droit musulman, nous aurons acquis un nouveau domaine à la science du droit musulman(..) étude qui reste toujours à faire. (..) Je vous invite donc à m'accompagner dans ce voyage de découverte.

J. Schacht: *Notes sur la Sociologie du Droit Musulman. p: 313.*

نبحث في «الأسرة» ابتداء باعتبارها الجانب الطبيعيّ في الاجتماع الإنسانيّ، ووجها يُلتَمس بالفطرة يحقّق به الفرد اجتماعه بغيره، فيحصل له التعاون على المعاش، ودفع العدوان. ولا يتحقّق ذلك إلاّ بانتظام الأسر في المجتمع الواحد تحت جملة من القوانين، وهي في بدايتها تنشأ ممارسات في المجتمعات هي عبارة عن جملة من الاتّفاقات التي يخضع لها الأفراد، فتتحوّل إلى علامات ثابتة يفسّرون بها أعمالهم، وبها يقتسمون مجالات الحرّيات في أعمالهم، ولذلك فهي علامات نسبيّة، بحسب رؤية كلّ مجتمع لمنطق القوّة والوازع اللّذين بهما يتحقّق الانسجام بين الأفراد، وتتحوّل هذه الممارسات إلى قوانين كلّما انتقلت هذه المجتمعات من خصوصيّة العمران البدويّ إلى التّلبّس بصفات العمران الحضريّ.

بيّنت الدّراسات الحديثة أنّ انتقال الممارسة إلى قوانين يتمّ، دوما، متلبّسا في التاريخ بطابع العقيدة التي تجمع بين أفراد المجتمع الواحد، لأنّ السلوك الاجتماعيّ هو ترجمة لروح عقيدته، وتعبيرعن امتزاج الطابع الدينيّ بروح الأعراف التي كانت منظّمة لعمل المجتمع، وكان هذا مميّزا لكلّ مجتمع عن آخر، حتّى وإن جاوره أو ماثله في عقيدته[1]. ولما لهذا الطابع من تأثير، فقد كان متجذّرا في السّلوك البشريّ،

---

(1) ومن هذه الدراسات التي عنيت بالعلاقة بين السلوك والعقيدة البحوث التي جمعت في كتاب أصدره المعهد التطبيقيّ للدّراسات العليا في فرنسا، وعنوانه:

ومنسلاً في حياة الفرد وفي علاقته بأقاربه، بل كان هو الذي يملي عليه طريقة تفكيره. وتجسّم في الأنظمة التي ينقاد إليها الأفراد.

واشتركت هذه الدّراسات في بيان أنّ المجتمعات في الحضارات القديمة، ونعني خاصّة المجتمعات السّامية والرّومانيّة واليونانيّة، كانت خاضعة لجملة من الثّوابت في أنظمتها، وعليها انبنت ممارساتها الأسريّة وحدّدت طبيعة العلاقات بين الأفراد في العشيرة الواحدة والأنظمة المسيّرة للمعاملات بين العشائر. وإنّما كانت هذه الأنظمة متكوّنة حسب حاجات مجتمعاتها، وذلك رغم حرصها على إرضاء الاقتضاءات العقديّة من جهة والممارسة العرفيّة من جهة ثانية(1).

ونظرا إلى تميّز المجتمعات السامية بالطبيعة البدويّة، فقد قامت أساسا على «الرّجل» باعتباره النواة التّي تبني المجتمع وتحرّكه في آن، ولاريب في أنّ المجتمع العربي منذ أن ظهر النبي محمّد (ص) بدين التوحيد الإسلاميّ قام على هذه الرؤية التي أسهمت في تصريف العلاقات بين الأفراد.

ونتيجة لذلك أنزلنا مبحث مقالة المفسّر في الأسرة في هذا النّظام وعرضنا لأهمّ المسائل في التشريع للعلاقات الأسريّة في أربعة فصول، عسى أن نفهم الآليات الذهنيّة التي يستند إليها المفسّر في استنباط الأحكام من النص، وأخضعنا هذه الفصول لمنطق في تراتبها، وذلك لما تميّزت به الرّؤية التشريعيّة من تداخل بين المشاغل، وارتباطها فيما بينها بأسباب يتعذّر فهم التالي منها إن تجاوزنا الأسبق.

ونبدأ بالمناكح ومراتبها لنعرّف بالسّبل التي سلك المفسّر في تحوّله بين النصوص، ونقف عند المسائل التي دفعت به إلى العدول من الأمر المنزّل إلى الممارسة التي تلبّست بالعادة.

ثمّ نتعرّض في الفصل الموالي إلى البحث في أحكام الفراق وقد تحلّل أحد الزوجين من قيود النّكاح، لنصله برؤية المفسّرين والفقهاء للمناكح وقد أرسوها على قواعد العشائريّة والمصاهرات.

Mélanges publiés par la section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'Ecole pratique des Etudes. Hautes

(1) ومن هذه الدّراسات التي استفدنا من منهج تعاملها مع النّصوص القديمة لاستنباط الثّوابت في تركيبة الأسرة خصوصا والمجتمع عموما البحوث التي قام بها: D. Fiensy, The Social History of Palestine in the Herodian Period: The Land is Mine. Lewiston.

Gardner and T. Wiedemann, The Roman Household: a Sourcebook.

J.B. Rawson, The Family in Ancient Rome: New Perspectives

ثم نتناول فيما يليه من بحث مسألة الوطء غير المشروع لنجلّي مقالة المفسّر في أحكام المخالف للنّص المنزَل. وذلك سعيا إلى أن نتبيّن مدى وضوح المفاهيم التشريعيّة في ذهنيّة المفسّر.

ونختم الباب بفصل في المواريث وقد جسّدت تقلّب المفسّر بين حدود النّص وإلحاح المجتمع، فاتّضح التّناغم في الحوار بين المفسّر وأعرافه.

تلك هي أهمّ المسائل التي عني بها المفسّرون في الأسرة، نتناولها بالبحث لنجيب عن سؤالين، هما:

* ما هي الأوامر التي نزل النّص بها ؟

* وما هي «مراسم العدول» في تحويل المعنى المنزّل إلى المعنى التّشريعيّ ؟

I
في المناكح

تعتبر المناكح من أوسع المشاغل وأعقدها، وذلك لما امتزج فيها من حرص على إرجاع كلّ عمل إلى الرّغبة في إرضاء الممارسة العرفيّة وفي نفس الوقت الانضواء تحت راية الأمر المنزَل باعتباره العلامة العقديّة التي ترى المجتمعات بأنّها ملزمة بها.

كان لهذه الغاية تأثير في السّبل التي اتّبعها المفسّرون والفقهاء في ترجمة المعاني التّشريعيّة في المناكح إلى أحكام. ولإدراك الآليات الّتي وظّفها العلماء لتحصيل هذه الغاية يقتضي منّا العمل أن نحلّل مسائل ثلاثا، هي:

* الفضاء التشريعيّ الّذي سبق نزول النّص القرآنيّ.
* كيفيّة فهم المفسّرين لأحكام النّكاح.
* مدى استيعاب هذه الأحكام لأحوال المجتمعات الإسلاميّة.

إنّ أوّل ما يستوقفنا في هذا الفصل هو لفظ «**النّكاح**»، وقد دلّ في حقيقة معناه على «العقد»، وفي مجازه على «الوطء». ويعرّفه التهانويّ بأنّه: «عقد وضع لملك المتعة، والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له (. . .) وإنّما تكلّم به الشارع على وفق اللّغة، فلذا حيث ورد في الكتاب والسنّة مجرّدا عن القرائن نحمله على الوطء، كذا في الفتح القدير. وفي البرجندي النّكاح في اللّغة الضمّ والجمع، وفي الشرع إذا أُطلِق يراد به الوطء إذ في تلك الحالة الانضمام والاجتماع. وقد يراد به العقد أي مجموع الإيجاب والقبول والارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى «**فانكحوهنّ بإذن أهلهنّ**» (النساء 4/ 25) لأنّ الوطء لا يتوقّف على إذن الأهل. وفي المُغرب: أصل النكاح الوطء، ثمّ قيل للتزوّج نكاحٌ مجازا لأنه سبب للوطء المباح. وقيل: النكاح عبارة عن الارتباط المذكور، والإيجاب والقبول شرط له. وأمّا على الأوّل أي على أن

يراد به العقد فالإيجاب والقبول من الأركان. انتهى»[1].

اكتسب بذلك لفظ النّكاح دلالة مركّبة من معنيين هما «العقد» ومنه شرّع العلماء للبحث في «نكاح السنّة»، و«اليمين» ومنه تأسّس مشغل «ملك اليمين». ونبقى على هذا التّقسيم لأنّه تصنيف فقهيّ انبنت عليه الأحكام، ومنها فرّع العلماء في نظرياتهم الفقهيّة وفصّلوا.

1
في نكاح السنّة

ليس بالجديد إن قلنا إنّ الأحكام في النّكاح واجهت نسيجا تشريعيّا متناسقا في منطقه الدّاخليّ وقد سبق هاملتن جب بتحليل هذه الفكرة في مقاله «المرأة والتشريع» Women and the Law[2]، وذلك لطبيعة الجوار بين العرب في جاهليتهم مع اليهود من جهة والنّصارى من جهة ثانية. وكان لطبيعة التّجاور بين الشعوب انعكاس على الممارسة الاجتماعيّة التي تسعى إلى حفظ الانسجام بينها وذلك بتقليص الفوارق في التشريعات فيما بينها. وعلى هذا الأساس واجه النّص القرآنيّ فضاء تشريعيّا سابقا له، واستمدّ شرعية وجوده من رسالة سماوية مثله.

فقد لمّحت التوراة في مجال المناكح إلى أنّ تعدّد الزوجات عادة في مجتمع اليهود، أشارت إلى ذلك الآيات في سيرة جدعون «**وكان لجدعون سبعون ولدا خارجون من صلبه لأنّه كانت له نساء كثيرات**» (قضاة 8/ 30) وهي عادة رغبت فيها شعوب الجزيرة لتحصيل التناسل وإكثار العشيرة. ويعتبر المهر في النّص التوراتي شرط أساسيّ في قيام النّكاح، وتكرّرت الإشارة إليه في آيات كثيرة، ونذكر منها الآيتين اللّتين في التكوين 34/ 11ـ12 «**ثمّ قال شكيم لأبيها ولإخوتها دعوني أجد نعمة في أعينكم. فالّذي تقولون لي أعطي. كثّروا عليّ جدّا مهرا وعطيّة فأعطي كما تقولون لي وأعطوني الفتاة زوجة**»؛ والآيتين اللتين في الخروج 22/ 16ـ 17، في قوله «**وإذا راود رجل عذراء لم تُخطب فاضطجع معها يمهرها لنفسه زوجة. إن أبى أبوها أن يعطيَه إياها يزن له فضّة كمهر العذارى**». ويشير معجم اللاّهوت الكتابي إلى تاريخيّة التعامل مع مفاهيم الزّواج كما في الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، فينطلق من أنّ المثل الأعلى هوالزّواج بواحدة «ابتداء من اسحاق (تكوين 25/ 19 ـ28) ويوسف

---

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج3، ص1376.

(2) راجع S.H. Gibb, Women and the Law.

(تكوين 41/ 50)، إلى يهوديت (يهوديت 8/ 2 ـ8) (. .) مرورا بـ(حزقيال 24/ 15 ـ18)، وأيوب (أيوب 2/ 9 ـ10) (. .) ويشير كلّ ذلك إلى تطوّر حقيقيّ في العادات. وعند ظهور العهد الجديد، أصبحت الزوجة الواحدة هي القاعدة الجارية في الزّيجات اليهوديّة»[1].

وليست هذه التشريعات التي حوتها التوراة بغريبة عن العرب في جاهليتهم، وذلك بحكم الجوار الذي يجمعهم مع اليهود والنّصارى، لا سيما وأنّ قبائل عربيّة كانت نصرانيّة المعتقد، مثل نصارى نجران وتغلب، وكان لهذا التجاور تأثير في الممارسة العربيّة في المناكح، لأنّ منطق الأعراف بين الشعوب يقوم على استعارة المناسب من الأحكام الذي به يتحقّق الانسجام الاجتماعيّ[2]. ومهما وصلنا من أخبار تفيد عشوائية الجاهليين في مناكحهم فإنّنا نقف منها محترزين، فمن ذلك الأخبار المتواترة بأنّ أهل الجاهليّة يتوارثون امرأة الأب ويسمّونه نكاح المقت، ونحن لا نظنّ أنّه كان من المناكح المشهورة بدليل أنّه صفة يهجون بها فاعلها مثل هجاء أوس بن حجر التّميمي لقوم من بني قيس بن ثعلبة. وإن عرف فيهم من تزوّج بابنته فذلك لعقيدته المجوسيّة التي تعتبر زواج البنت حلالا بل دليلا على صفاء النّسب، وخاصّة أنّ كتب الأخبار لم تحفظ لنا سوى خبر حاجب بن زرارة سيّد بني تميم الّذي تزوّج من ابنته دختنوس وأولدها[3]. كما حفظت كتب الأخبار عزوف العرب عن الجمع بين الأختين ولا سيما في قريش، وإن عرف أبو جنحة سعيد بن عاصم بجمعه بين هند وصفيّة ابنتي المغيرة بن عبد اللّه بن عمرو بن مخزوم[4].

لذلك نزل القرآن في نسيج تشريعيّ تركّب ممّا انسلّ في الأعراف وما ورد في النصوص المقدّسة السابقة للقرآن، فانعكس على معاني الآي التي أقرّت بطبيعة العلاقة بين الأفراد، واختزلتها حقيقة إنسانيّة عامّة أكّدها في قوله «**زيّن للنّاسِ حبُّ الشَّهَواتِ مِن النِّساء والبَنِينَ**» (آل عمران 3/ 14). فصار النّكاح في النصّ مطلبا دينيّا خاضعا

---

(1) معجم اللاّهوت الكتابي، (زواج)، ص ص 402 -404.

(2) عني S.B. Pomeroy ببيان هذه العلاقة بين المجتمعات اليهوديّة والنّصرانيّة والعربيّة قبيل نزول الوحي على محمّد، واستعرض مختلف المؤثّرات الثوابت في العلاقات بينهم وخاصّة منها في مجالات المناكح وانعكاسها على مكانة المرأة في المجتمعات القديمة سواء كانت المرأة حرّة أو مملوكة زوجة محصنة أو زانية. راجع:
S. B. Pomeroy, Codess, Whores, Wives and Slaves: Women in classical Antiquity.

(3) حول هذه المناكح راجع مثلا الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج1، ص52.

(4) نفسه.

لجملة من المحرّمات والشّروط، وقد وردت تلك المحرّمات في سياق تزكية ما سبق تحريمه.

فقد نزلت المحرّمات في النّكاح في الآية «**حُرِّمَت عليكُم أمَّهَاتُكُم وبناتُكُم واخواتُكُم وعمّاتُكُم وخالاتُكُم وبناتُ الأخِ وبناتُ الأختِ وأمّهاتُكم اللاّتي أرضعنَكُم وأَخواتُكُم من الرّضاعَةِ وأمّهاتُ نسائكُم وربائبكُم اللاّتي في حجُورِكُم من نسائكُم اللاّتي دخلتُم بهنّ فإنْ لمْ تكونُوا دخلتُم بهِنّ فلا جُناح عليْكُم وحلائلُ أبنائكُم الّذينَ من أصلابِكُم وأن تجمعُوا بين الأختينِ إلاّ ما قدْ سلفَ إنّ اللّهَ كان غفورًا رحيمًا**» (النّساء 4/ 23- 22). ونزلت الإشارة إلى النّكاح في معنى المهر في أربع آيات، ثلاث منها في لفظ «الأجرة» واعتبرت المهر فريضة على كلّ مسلم مثلها مثل الفريضة في العبادة[1]، ونزل الأمر باستئذان الأهل «**فانكحوهُنّ بإذْنِ أهْلِهِنّ**» (النساء 4/ 25). أمّا ما تبقّى من الآيات في المناكح فهي في نبذ التبتّل والدعوة إلى النّكاح والتيسير بالنسبة إلى من لم يلحق النّكاح بطائل، وجملة ما نزل فيها ست عشرة آية[2].

ولاحظنا أنّ هذه الأحكام اجتمع أكثرها في سورة النّساء 4. وتراوحت صيغتها بين الأمر الصّريح ونقيضه وبين الإشارة البعيدة والنّهي؛ فأنشأت نصّا متلوّنا في مقاصد خطابه، متورّعا في مواجهة ما سارت عليه الأعراف وبه حاورت شرائع السّابقين.

اعتمد المفسّرون هذه الآيات مادّة ليولّدوا منها أحكامهم في النّكاح، وذلك بإدراج علاقة الرّجل بزوجه/ أزواجه في فضاء تعبّديّ/ عشائريّ حتى يضمنوا نسلا صالحا ينتظم في شبكة من الأحلاف والعقود، وتحفظ رسوم السلف في التوزيع الاجتماعي وفي سياسة أحوال المسلمين. واستندوا أيضا إلى هذه الآيات في مقالاتهم في إثبات النّسب والتشريع للرّضاع، باعتبارهما مشغلين نتجا من انتظام العلاقات الأسريّة في حرصهاعلى الاحتماء بالمرجعيّة النّصيّة حتّى وإن كان التحوّل طبيعة في المجتمعات. وعليها أرسوا للنكاح الصحيح شروطا.

---

(1) هذه الايات هي: «**وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة..**» (النساء4/ 4)، وقوله «**فآتوهنّ أجورهنّ فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إنّ الّله كان عليما حكيما**» (النساء4/ 24)، وقوله «**اليوم أحلّ لكم الطيبات وطعام الّذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الّذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهنّ أجورهنّ محصنين غير مسافحين ولا متّخذي أخدان**» (المائدة5/ 5)، والآية التي في الأحزاب33/ 50، وقد نزلت خاصّة بالرّسول «**ياأيها النّبيّ إنّا أحللنا لك أزواجك الّلاتي آتيت أجورهنّ**».

(2) محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة (نكح)، ص 718.

الشروط في النّكاح الصحيح

إنّ أهمّ قاعدة فقهيّة بنى عليها المفسّرون جميع الأحكام في نكاح السنّة هي مسألة «**الطول في النّكاح**»:

فقد ورد لفظ الطول في آية واحدة هي «**ومن لمْ يسْتطِعْ منكُمْ طَوْلاً أنْ ينْكحَ المُحْصَناتِ المُؤْمناتِ فمِنْ ما ملَكَتْ أيْمانُكُمْ**» (النّساء 4/ 25)، واعتبروه لفظا مبهما، يسمح بتوسيع مجال التأويل فيه. فيبيّن الطّبري أنّ المفسّرين والفقهاء ذهبوا في تأويله إلى معنيين، فقال جماعة «هو الفضل والمال والسعة»، وأخذ الرّواية عن ابن عبّاس من طريق واحدة، بينما استند إلى أسانيد مختلفة في الرواية عن مجاهد وعن سعيد بن جبير والسدّي[1].

وذهب ربيعة في تفسير اللفظ إلى معنى يخرج عن المسار التشريعيّ الذي نزّله فيه أصحاب التأويل الأوّل، فقال هو «**الهوى**»، ولعلّ في هذا الخروج ما دفع بفقهاء المالكيّة إلى نقده، بل إلى اتّقاء فهمه لموضع الرّأي فيه، وأشار الطبري إلى ذلك في موقف ابن وهب الّذي قال: «قال ابن زيد: كان ربيعة يليّن فيه بعض التليين، كان يقول: إذا خشي على نفسه إذا أحبّها ـ أي الأمة ـ وإن كان يقدر على نكاح غيرها، فإنّي أرى أن ينكحها»[2].

فليس بالعسير الاهتداء إلى أنّ كلا القولين متزامنان، فجميع من فسّر اللّفظ هم من الصّحابة وأكابر التابعين، وإن أجمعوا على أن يفسّروا اللّفظ استنادا إلى واقع معاملاتهم في مجال المهور الذي كان خاضعا للمزايدات بحسب شرائط في النّكاح، فإنّ للعراقيين دراية بأصناف من الجواري ارتفعن بمكانتهنّ حتّى عن الحرائر، ويقتضي شراؤهنّ مالاً يزيد على القيمة التي يدفعها الرجل في مهر الحرّة، بل والشريفة أيضا. فالتأويل الذي قدّم ربيعة الرأي دليل على أنّه أدرك غياب نصّ في تحريم نكاح الأمة، وأنّ مذهب الجماعة إنّما قام على إسقاط لمقتضيات الواقع على النصّ القرآنيّ، وانتهجوا في سبيل بلوغ ذلك فهما خاصّا للفظ الطول وقد حاوروه بغيره من الألفاظ التي تعالق معها في الآية (النساء 4/ 25)، وخاصّة بلفظي **الإحصان والعنت**، وقد صيغت جميع هذه الألفاظ في تركيب تلازميّ: «**ومن لم يستَطِعْ مِنكُم طَوْلا أنْ يَنْكحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمِنْ مَا مَلَكت أيمَانُكم من فتياتِكم المؤمنَاتِ واللّه أعلَمُ بإيمانِكم**

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص17.

(2) نفسه، ص 17.

بعضكُم من بعض فانكحُوهُنّ بإذْنِ أهلِهِنّ وآتوهُنّ أجورَهُنّ بالمعرُوفِ مُحْصناتٍ غير مسافِحاتٍ ولا متّخذاتِ أخدان فإذا أُحْصَنّ فـإنْ أتينَ بفاحشةٍ فعليهِنّ نصفُ ما على المُحْصناتِ من العذاب ذلِك لِمن خشي العَنَتَ» (النساء 4/ 25)'.

سيحمل المفسّرون الفقهاء على مواجهة هذه المسائل، وستفترق حلولهم بحسب أوضاعهم، وكلّ مذهب يستمّد حجيّته من النّصّ ومن دليل الخطاب: فقد نشأ الاختلاف منذ عهد الصحابة والتابعين، فمنهم من رخّص في نكاح الحرّ الأمة وإن طال الرجل الحرّة، واعتبروا أنّ الآية تحتمل أوجها في التأويل، وأنّ التركيب التلازميّ فيها قائم على التخيير لا التحريم، قاله علي وأبو جعفر ومجاهد وسعيد بن جبير، رواه ابن المسيّب. وروي عن ابن جبير خلافه وقاله ابن عباس والشّعبي ومكحول ومسروق فاعتبروا أنّ نكاح الأمة بمنزلة «الميتة والدّم ولحم الخنزير لا يحلّ إلاّ لمضطرّ»[1]. ولّدت هذه المواقف الأولى خلافات في مسائل الفروع، بل إنّ أصحاب المذهب الواحد عجزوا عن الاهتداء إلى مقالة فقهيّة جامعة، وتحوّل الجدل إلى مصنّفات التفاسير في الأحكام، مع ابن العربي والكيا الهرّاسي. فلا شكّ في أنّ أسباب ذلك ترجع إلى استحضار اللاّحقين لكلّ الآيات التي ورد فيها معنى النّكاح، ويتجلّى ذلك في طريقة احتجاجهم وقد حاولوا الاهتداء إلى معنى الطّول بمفاهيم جديدة من النّص، فقرنوا معنى «**الفتيات**» في الآية بمعنى «**الأيامى**» وقد نزل في النّور 24/ 32 قوله «**وأنكِحُوا الأيامَى منكُمْ والصّالِحِين منْ عِبادِكم وإمَائِكُم إن يكُونُوا فقراءَ يغنِهِم اللّه من فضْلِه واللّه سميعٌ عليمٌ**» فاحتجبوا وراء مثل هذه الآيات ليقلّبوا جملة من القضايا، منها النظر في الأمة إن كانت حاجبة الحرّة الكتابيّة، سيما وأنّ الأوائل سوّوا بين المسلمة والكتابية في المناكح، واقترن جوابهم بقضيّة أهمّ وهي كيف يمكن حفظ صفاء نسب الأحفاد ممّا قد يعكّره من عبوديّة إذا ما أبيح التّزوّج بالإماء إباحة مطلقة ؟

فعلى هذه المفاهيم أقام المفسّرون للنّكاح شروطا، ومنها فرّعوا القول في مسائله. غير أنّ جدلهم قام على ألفاظ دون أخرى، تحوّلت في فترات لاحقة إلى ألفاظ مفاهيم أسهمت في إخصاب مناهجهم في تفهّم النّص القرآنيّ. ويمكن اختزالها في ثلاث قضايا هي، المحرّمات من المناكح، والنكاح بوليّ والصّداق:

أ ـ المحرّمات من المناكح:

فقد وردت في النصّ آيات في المحرّمات من النساء، في قوله «**حُرِمتْ عليكم**

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص390.

أُمَّهاتُكُمْ وبناتُكم وأَخَواتُكمْ وعمَّاتُكم وخالاتُكم وبناتُ الأخِ وَبناتُ الأُخْتِ وأُمَّهاتُكُمْ اللاَّتي أرضعْنكم وأخواتكم من الرّضاعةِ وأمّهاتُ نسائكُمْ وربَائِبُكم اللاَّتِي في حجورِكُم من نسائكم اللاَّتي دخَلْتُم بهنَّ فإن لَمْ تكونوا دَخلتُم بهنّ فلاَ جُناحَ عليكم وحلائِلُ أبنائكم الّذين من أصلابِكمْ وأن تجمعُوا بين الأختينِ إلاّ ما قد سلفَ إنّ اللّه كان غَفُورًا رحيما» (النّساء 4/ 23)، كما أشارإلى تحريم نكاح المحصنات **«والمحصناتُ منَ النّسَاءِ»** (النّساء 4/ 24). وأمر النصّ بإبطال نكاح المشركات حتى يؤمنّ **«ولا تنْكِحوا المشرِكاتِ حتّى يؤمِنَّ ولأَمَةٌ مؤمنةٌ خيرٌ منْ مشرِكةٍ ولو أعْجَبَتْكم ولا تُنكِحوا المشرِكينَ حتى يؤْمِنوا ولعبْدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مُشْرِكٍ ولو أعْجَبَكم»** (البقرة 2/ 221).

ونشير بدءا إلى أنّ المفسّرين وإن اعتمدوا نفس المنطلقات في تفسير هذه الآيات، كالانطلاق من مناسبات نزولها أو تصنيفها على تاريخ نزولها، فإنّهم اختلفوا في التفريع في أحكامها لمّا أنزلوها من بعدها المفارق إلى الواقع، واعتبروا الاختلاف من جهة قيام الخطاب على مقتضى عموم اللّفظ أو خصوصه، فاستوقفهم من التركيب القرآنيّ الألفاظ التالية: الأمّهات، وفعل جَمَعَ، والمحصنات والمشركات، وهي في رأينا أمثلة تهدي إلى الكيفيات التي تُقْتَفى بها الآثار التي يتركها اللفظ في نموّه مصطلحا، وقد استند إلى مرجعيات ثقافيّة معقّدة، ونحن نبيّن ذلك:

فقد أثارت هذه المفاهيم جملة من المسائل منها حُمل هذه الآيات على ظاهر معناها، وكيف السبيل إلى أصل اللّفظ حتّى يُتفادى تضارب الأحكام فيما بينها؟ كأن يستحضر الفقيه ظاهر قوله **«وأحلّ لكُم ما وراءَ ذلِكَ»** (النساء 4/ 24) ليتجاوز حكم الزّواج بأربع إلى تجويز الخامسة. إنّ إدراك طبيعة الجدل بين المفسّرين والفقهاء حول هذه الألفاظ مشروط بمعرفة الخلفيات التي دفعتهم إلى الاختلاف، وهي بلا شكّ نابعة من حاجة المفسّرين إلى التدليل على انسجام أنساق النصّ الدّاخليّة.

فقد نزل لفظ الأمّهات في النساء 4/ 23 بمعان ثلاثة، تبعا لتنوّع الصياغة فيه بين الصيغة المفردة والصّيغة التركيبيّة، فاقتضى ذلك من المفسّرين أن ينظروا في دلالة **الأمّ** من حيث حكمها الفقهيّ ومن حيث معرفة الحالات التي تكتسب فيها المرأة صفة الأمومة. واللاّفت أنّ الوعي بهذا اللّفظ نشأ بعد الطّبري والجصّاص. وبدأت بوادر الاشتغال به مع ابن العربي والكيا الهرّاسي، وفي ذلك تعبير عن حرص الفقيه على أن يلزم هذا اللّفظ بتعريف يُدرِجه في جملة من القوانين التأويليّة، فيقول ابن العربي، خلافا لابن عطيّة الّذي تجاوز المسألة، في حديثه عن مرتبة الأمّ في درجات الأنساب، هي «كلّ امرأة لها عليك ولادة، ويرتفع نسبك إليها بالبنوّة، كانت منك على عمود

الأب أو على عمود الأمّ، وكذلك من فوقك»[1]. وواضح أنّ ابن العربي يعمل على توسيع دلالة اللّفظ ليرتقي به إلى الجدّات وإن ارتفعن، غير أنّه ظلّ يفتقر إلى استيعاب أصناف الأمّهات من جهة المصاهرات ويحاور المشاغل المتّصلة بنظام المصاهرات ولا سيما المواريث وقد غاب التشريع لميراث الجدّة من النصّ القرآنيّ وقام على ما أثر من أخبار عن عمر.

استدعت هذه الرؤية قضيّة دلالة لفظ النّساء وعلى أيّ وجه يحمل؟ هل يعني المرأة المدخول بها وغير المدخول بها في آن وعندئذ يصير تحريم نكاح الأمّ شاملا لجميع الأحوال؟ أم هو لفظ خاصّ بالمدخول بها لاسيّما أنّ الآية استثنت تحريم الرّبيبة التي لم يدخل بأمّها؟ نتج أن اصطدم المفسّرون ببناء الآية فافترقوا في تعليلاتهم إلى فريقين، فريق يرى تفسيرالآية بالحديث المتواتر عن الرّسول ويذكره الطبري رغم ارتيابه من جهة إسناده لأنّ في الإجماع حجّة على صحّة القول به، فيقول: «حدّثنا به المثنّى قال، حدّثنا حبّان بن موسى قال، أخبرنا ابن المبارك قال، أخبرنا المثنّى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن النّبيّ (ص) قال: إذا نكح الرّجل المرأة، فلا يحلّ له أن يتزوّج أمّها، دخل بالابنة أم لم يدخل. وإذا تزوّج الأمّ فلم يدخل بها ثمّ طلّقها، فإن شاء تزوّج الابنة»[2]. تبنّى من بعد الطبري الخبر جلّ المفسّرين، وقد تفطّنوا إلى العلّة في إسناده فأحال الجصّاص على معناه بينما نبّه ابن العربي إلى أنّ الضعف كامن في شخص المثنّى بن الصباح ويرفع الرّواية إلى جدّ ابن شعيب وقد أخرج شخص الرّسول من سلسلة مشكوك في قوّتها، ولاشكّ في أنّه استطاع أن يقول ما لم يقله سلفه لكن بالتّقيّد بنفس الشّروط، ولعلّ أهمّها الاندراج في سلطة المنقول والاجتهاد في تخيّر الأخبار، ولذلك حافظ على متن الخبر لكن بنسبته إلى عليّ مرّة وإلى زيد بن ثابت مرّة أخرى. وهو في ذلك، مثله كمثل غيره من الفقهاء والمفسّرين، موظّف لمجموع الأخبار التي أورد الطبري في تفسير الآية.

وتميّز الفريق الثاني في تأويله بجرأة توظيف قراءة ابن عباس الموازية للقراءة الرّسميّة، وإن حرصوا في الظاهر على أن يذكروا الخبر لنقضه، فقد بدئ الحديث عن قراءة مخالفة لابن عبّاس مع الطّبري، ولم تشر إليها البتة المدوّنات الأولى في الفقه والحديث، ونعني منها مدوّنة سحنون، والأم والرّسالة للشافعي، وصحيحي الشّيخين ومسند أحمد. فينقل الطبريّ خبرا عن ابن جريج أنّه سأل عطاء «أكان ابن عبّاس يقرأ

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص372.

(2) الطبري، جامع البيان، ج3، ص664.

«وأمّهات نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ»؟ قال: لا تترى»[1]. ولم يشذّ عن المفسّرين واحد ليقرّ بصحّة القراءة، لكن نرى في انتشارها عبر العصور دليلا على حاجة الذّاكرة إليها لبيان الحجّة على صحّة فهمهم للقراءة الرسمية. ومهما اختلفت المذاهب في التدليل على صحّة هذه القراءة فإنّ لفظ النّساء ظلّ هاجس المفسّرين، إن كان يعني كلّ امرأة وطئت بعقد أو بشبهة، لأنّ وجه الجواب هو الذي يقيم عليه المشرّع أحكام الفروع، مثل حكم أمّ المزنيّ بها، وحكم من تزوّج بأمّ امرأته ولا يعلم. لذلك ذهب ابن العربي إلى أنّ هذه المسألة من «غوامض العلم»، وذلك لاستحالة إنزال هذه المفاهيم في جداول من القوانين تضبط لكلّ حالة حكما تشريعيّا.

تصير القضيّة أشدّ حرجا في **الأمّهات من الرّضاع**[2]، وهو باب حيّر العلماء لتشعّب نظام الرّضاعة في الجاهليّة وصدر الإسلام، وانقياد مجتمع الجزيرة العربيّة إلى جملة من الأعراف تفرض وجود طائفة من المراضع يقدمن من البادية إلى سوق مكّة للتعهّد بإرضاع أولاد قريش[3]. انعكس ذلك على المجتمع، وأعضل على العلماء القول. فإن أمكن التعرّف على الأمّ من الرّضاعة فكيف الاهتداء إلى الإخوة من الرّضاعة الّذين يرجعون إلى أمصارهم بعد سنتي الرّضاع؟ وهل تجري أحكام الأخوّة من النّسب على الأخوّة من الرّضاع؟ مثل تحريم بناتهم وأبنائهم، وخضوعهم لنظام المواريث، نجيب عن هذه القضايا في فصولنا القادمة.

والأمر على مثله يجري في قضيّة **الجمع بين الأختين**، وقد تعقّدت عبر العصور نتيجة استنادها إلى ثلاث مرجعيات:

* المرجعيّة القرآنية وقد يكون أوائل المسلمين زمن الوحي تأوّلوا آية المحرّمات من الرّضاع على ظاهر معناها، أي قنعوا بالمعنى الأوّل للفظ «الأخت». غير أنّ اللّفظ استرسل في تناميه، كلّما سعى اللاّحق إلى محاورة بقيّة المشاغل التي لها صلة بالمناكح. وقد نتج من ذلك أن تولّد من حقيقة معناه فروع من المعاني وسّعت في الحقل الدّلاليّ للفظ الأخت، وبالتالي وسّعت في الفضاء التّشريعيّ للمحرّمات من المناكح، ونعني محاورة المفسّرين لمسائل الرّضاع، ومقايسة الإبهام في لفظ «الأخت» على عموم لفظ «الأمّ».

---

(1) المصدر نفسه.

(2) J. Burton, Radà'. Aspects juridiques, EI^2, vol VIII, pp: 373; J. Chelhod, Radà', Dans la Société arabe ,El^2, vol VIII, p 375.

(3) نشير مثلا إلى خبر محمّد مع حليمة السعدية، والظروف التي دفعتها إلى أخذه للرّضاع: ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص298.

فاحتيج لذلك إلى مرجعيّة أخرى اعتبرت مبيّنة لما نزل مجملا، ومفصّلة لما ورد عامّا، وهي:

* المرجعيّة السنّية وقد أجمع المفسّرون والفقهاء على خبر واحد رواه العلماء عن أبي هريرة بأسانيد مختلفة، ونذكره كما رواه العلماء باتفاق. ورد في الموطّإ عن يحيى عن مالك، عن أبي الزّناد، عن الأعرج عن ابي هريرة، أنّ رسول اللّه (ص) قال: «لايُجْمعُ بين المرأة وعمّتها، ولا بين المرأة وخالتها»[1]. ويوقفنا هذا الخبر على المرحلة النّهائيّة التي استقرّ عندها، ومنها يمكن الاهتداء إلى المراحل الدّلاليّة التي قطعها لفظ «الأخت» حتّى يستوعب مختلف العلاقات في القرابات ليصير معنى التحريم جامعا لكلّ ما يتّصل باللّفظ بسبب من جهة أبناء الإخوة أو الأخوات. ولذلك استعصى على الفقهاء الإمساك بدلالته، لأنّه ظلّ عبر العصور ينمو في مشاغل الفقهاء، ولئن توقّف مع الشافعي عند تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها، وسكت عنه الطبريّ فإنّ الجصّاص يورده بزيادة «لاتنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولاعلى بنت أختها. وفي بعضها: لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى، على اختلاف بعض الألفاظ مع اتفاق المعنى»[2]. فالخبر يعقّد القضيّة بقدر ما يجيب عن مسائل، إذ ما المقصود من الصغرى والكبرى إن كان التحريم في كلّ الأحوال؟ هل إنّ إيراده لزيادة تأكيد؟ ألا تقوم الإضافة دليلا على نموّ الخبر بمشاغل العصور؟ يتبيّن الجواب، خاصة بالمرجعيّة الثالثة، وهي:

* مرجعيّة المأثور عن السلف وهي ناشئة بلا ريب بعد أن شعر المفسّرون بقصور المرجعيتين السابقتين عن استيعاب النّوازل، فاحتاجوا إلى *استنشاء* خبر من حديث الرّسول السابق، واعتبروه بمنزلة التفصيل، غير أنّه لم يَطْفُ على سطح النّصوص إلاّ في جامع القرطبي، برواية ابن أبي نجيح عن عطاء وقتادة وعكرمة واسحاق بن طلحة، «فطرد بعض السلف هذه العلّة فمنع الجمع بين المرأة وقريبتها، وسواء كانت بنت عمّ أو بنت عمّة أو بنت خال أوبنت خالة»[3]. في الحقيقة، نلمس آثار هذه النّوازل منذ عصر الشّافعي، وقد أحال على خبر عن الحسن بن محمّد زوّجه ابن عمر ابنتي عمّ له[4]، ويستند القرطبي إلى نفس الخبر لكن بنسبته إلى حسن بن حسين بن علي الّذي

(1) الإمام مالك، الموطّإ، ج2، ص532.
(2) الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص79.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص126.
(4) الشافعي، الأمّ، ج5، ص4.

جمع بين ابنة محمّد بن علي وابنة عمر بن علي في ليلة واحدة، ويتّفق الخبران فيما زاده ابن عيينة من تعليق: «فأصبح نساؤهم لا يدرين إلى أيّتهما يذهبن»[1]. ويظلّ مثل هذا الخبر استثناء لقاعدة عامّة، وحُفِظَ في الذّاكرة حتّى كأنّه العلامة على أنّ الأحكام إنّما هي ظرفيّة، وإن حصل عليها إجماع فلأنّها طلبت لسدّ حاجة حرص بها العلماء على أن يضمنوا التّوازن في المجتمع. حاول القرطبي أن يقدّم تعليلا لتحوّل الدّلالة في هذا الحكم، فاستمدّه من طبيعة العلاقات بين الضّرائر، وما يقع بينهنّ من الشنآن، اقتناعا بعسر الإمساك بالأسس التي كانت تقوم عليها الأعراف في المصاهرات، والتي كانت تستند إلى تقوية القرابات بالإكثار من الزّوَجاتِ، وهو منهج يحفظ دون شكّ نظام المواريث من التلف بين الأسر.

يتبيّن بذلك عدول المفسّرين الجليّ عن الحدود الدلالية القائمة في القرآن، فقامت معظم أحكام المحرّمات على فروع المسائل التي استنبطوها من خبر عن الرّسول أو الصّحابة، غير أنّهم كانوا كلّما اطمأنّوا إلى جواب فقهيّ اصطدموا بصعوبات جديدة نتيجة تحاور الأحكام فيما بينها، مثل اصطدامهم بالحديث الذي يلحق محرّمات الرّضاع بمحرّمات النّسب.

وفي نفس هذا الإطار يتنزّل فهمهم **للمحصنات**، فقد نزل اللّفظ في أربع عشرة آية، ويكاد في كلّ آية يتلبّس بمعنى مميّز، غير أنّ الذي أشكل على المفسّرين هو المعنى التشريعيّ الذي يمكن أن يستخلص من الآية التي في النساء 4/ 25: «**ومن لم يستَطِعْ مِنكُم طَوْلا أَنْ يَنكحَ المحصناتِ المؤمناتِ فمِنْ مَا مَلَكَت أيمَانُكُم من فتياتِكُم المؤمنَاتِ واللّه أعلَمُ بإيمانِكُم بعضكُم من بعض فانكحُوهُنّ بإذْنِ أهلِهِنّ وآتوهُنّ أجورَهُنّ بالمعرُوفِ مُحْصناتٍ غير مسافِحاتٍ ولا متّخذاتِ أخدان فإذا أُحْصَنّ فإنْ أتينَ بفاحشةٍ فعليهِنّ نصفُ ما على المُحْصناتِ من العذاب ذلِك لِمن خشي العَنَتَ**» (النساء4/ 25).

فهل قصدت الآية من الإحصان المتزوّجات؟ أو العفيفات؟ أو قصدت الحرائر والمسلمات؟

لا نشكّ في أنّ البناء التلازميّ في الآية ضيّق على المفسّرين وسيطر على منهجهم في القياس، فتولّدت عن ذلك مسائل أوقعتهم في حيرة المقال، ومنها: اعتبار الفقر عائقا دون نكاح الحرّة، خاصّة أنّ الآية قصدت بالإحصان الحريّة والطول، والنّظر في

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص126.

نكاح العبد الغنيّ، كالمأذون له في التجارة، الحرّة، والجمع في النّكاح بين الحرّة والأمة، والغاية من نكاح الأمة بعقد إن كان الرّجل يقدر على وطئها بملك يمين؛ ومن هذه المسائل أيضا البحث في المقاييس التي يمكن بها تقدير ثراء الرجل حتّى يطول نكاح حرّة، والبحث عن المعادلة الضامنة لتناسق أحكام النّكاح مع ما ورد في القرآن من التنبيه إلى المساواة بين المسلمين.

سعى الطبري، في مواجهة التداخل المعنويّ للفظ الإحصان، إلى أن يسترشد بعلامات من النصّ، تفي بالغرض من المعنى، وكان مبدؤه أنّ الاختلاف في القراءة يستدعي التوسيع في الدّلالة، فيقول:

«قال أبو جعفر: واختلفت القرأة في قراءة ذلك.

فقرأته جماعة من قرأة الكوفيين والمكّيين «أن يَنْكِح المُحْصِناتِ» بكسر الصاد مع سائر ما في القرآن من نظائر ذلك، سوى قوله «والمُحْصَناتِ من النّساء إلاّ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكم» (النساء 4/ 24) فإنّهم فتحوا الصاد منها، ووجّهوا تأويله إلى انّهنّ محصنات بأزواجهنّ، وأنّ أزواجهنّ هم أحصنوهنّ. وأمّا سائر ما في القرآن، فإنّهم تأوّلوا في كسر الصّاد منه، إلى أنّ النّساء هنّ أحصنّ أنفسهنّ بالعفّة.

وقرأت عامّة قرأة المدينة والعراق ذلك كلّه بالفتح، بمعنى أنّ بعضهنّ أحصنهنّ أزواجُهنّ، وبعضهنّ أحصنهنّ حرّيتهنّ أو إسلامهنّ.

وقرأ بعض المتقدّمين كلّ ذلك بالكسر، بمعنى أنّهنّ عففن وأحصنّ أنفسهنّ. وذكرت هذه القراءة ـ أعني بكسر الجميع ـ عن علقمة، على الاختلاف في الرّواية عنه.

قال أبو جعفر: والصواب عندنا من القول في ذلك، انّهما قراءتان مستفيضتان في قرأة الأمصار، مع اتفاق ذلك في المعنى، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب الصواب، إلاّ في الحرف الأوّل (من سورة النساء 4/ 24) وهو قوله «والمحصَنات من النساء إلاّ ما ملكت أيمانكم «فإنّي لا أستجيز الكسر في صاده، لاتّفاق قراءة الأمصار على فتحها. ولو كانت القراءة بكسرها مستفيضة استفاضتها بفتحها، كان صوابا القراءة بها كذلك، لما ذكرناه من تصرّف الإحصان في المعاني التي بيّنّاها: فيكون معنى ذلك لو كسر: والعفائف من النساء حرام عليكم، إلاّ ما ملكت أيمانكم، بمعنى أنّهنّ أحصنّ أنفسهنّ بالعفّة»[1].

---

(1) نفسه، ص19.

يتبيّن أنّ لفظ الإحصان أحرج العلماء لاستعصائه على أن يُحصَرَ في دلالة معلومة. صحيح أنّهم اتفقوا على أنّ بنية اللّفظ (ح ص ن) تفيد المنع، لكن اضطرب الحبل بينهم عندما أرادوا ضبط دلالته الفقهية من الآيات التي نصّت على اللّفظ، فهل يعني التزويج؟ وقد تأوّل البعض هذا المعنى استنادا إلى قوله «**ومن لم يستَطِعْ منكمْ أن ينكَحَ المُحْصَناتِ المؤمناتِ**» (النساء 4/ 25)، أم هو يعني الإسلام ؟ وقد عثر عليه بعض العلماء في قوله «**فإذا أُحْصِنَّ فإن أتين بفاحشة**» (النساء 4/ 34) أم يعني الحرّية؟ وقد استنبطوها من قوله «**فإن أتَيْنَ بفاحشةٍ فعَلَيْهِنّ نصْفُ ما على المحصنات من العذاب**» (النّساء 4/ 25) أم العفّة؟ وفهم المعنى من قوله «**والّذين يرمُونَ المحصناتِ ثمّ لمْ يأتُوا بأربعةِ شهداءَ فاجْلِدوهُم ثمانِين جَلْدَة ولا تقبَلوا لهمْ شهادةً أبدًا**» (النور 24/ 4) لذلك اعتبر اللّفظ من مشكل القرآن لتصرّف معناه بحسب متعلّقاته وأسبابه. فعسر عليهم التوفيق بين هـذا المعنى والمعنى الّذي تفيده الآية «**والمحصناتُ منَ النّساءِ إلاّ ما مَلَكَت أيمَانُكُم**» (النّور 24/ 24). ومهما حرص المفسّرون على تجاوز اختلافهم في حقيقة نزول هذه الآية فإنّ الإشارات البعيدة في غضون التفاسير تلوّح بوجود سببين في نزولها، ولعلّ أقربهما ما أجاب به سعيد ابن جبير حين سأله رجل وقد التبس عليه تأويلها: «أما رأيت ابن عبّاس حين سئل عن هذه الآية (الآية) فلم يقل فيها شيئا ؟ قال فقال: كان لا يعلمها»[1] وقد اختزل ابن جبير بجوابه مدى الحرص على إقصاء حقيقة الاختلاف بين الصّحابة في نزول آية أو في دلالة لفظ، ونحن نبيّنه باستعراض السّببين:

ـ سبب أوّل ظاهر، بإجماع العلماء بدءا من الطبري، ويذهب جميعهم إلى أنّ الآية نزلت في سبايا أوطاس، لكن أفرز البحث عن خبر سبايا أوطاس في أوائل تصانيف الحديث والفقه أنّ الخبر مجهول في الصدر الأوّل من الإسلام بدلالة غيابه عن تصانيف أوائل المالكيين والأم والرسالة للشافعيّ وعن صحيحي الشيخين، وتحتمل هذه الحقيقة احتمالين إمّا لأنّ هؤلاء اعتبروا الخبر من الأخبار المشهورة التي توارثها المسلمون، وإمّا أن يكون خبر سبايا أوطاس موضوعا اقتضته حاجة المجتمع منذ أواخر القرن 3هـ/ 9م إلى أن يُنَزَّل الإحصان في جداول من المفاهيم الفقهيّة. لكن كيف الإقرار بأحد الأمرين والشافعيّ يستشهد بالآية في سياق استنباط حكم نكاح الكتابيّة من غير أن يحيل على سبب نزولها[2]. بل إنّ الطّبري الّذي يعدّ من أوّل الرّواة للخبر، يسكت عنه في ذكرأحداث السنة التاسعة للهجرة في تاريخه، وقد نجد في

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص8.

(2) الشافعي، الأمّ، ج5، ص5.

سكوته دليلا نلتمسه للقول بأنّ الطبري صنّف التّفسير الجامع بعد كتابه في التّاريخ، أو هو منهج سلكه في التفسير اقتضى منه أن يجمع الرّوايات على اختلافها، ونظنّ أنّ كلا الاحتمالين ممكن.

ولذلك نقول إنّ الخبر بذر في أواخر القرن الثالث، واختمر في ذاكرة المفسّرين والفقهاء لينشئ روايات في أسباب نزول الآية وقد انطبعت بمشاغل العصور، ونما الاختلاف في فروعها، ونحن نبيّنه في الجدول التاريخي[1] التالي الذي يرسم حركة الخبر في الذّاكرة عسى أن يكسب عمل استنباط الأحكام شرعيّة نصّية:

الطبري	الجصّاص	ابن العربي
أبو سعيد الخدري أنّ نبي الله بعث يوم حنين سرية، فأصابوا حياً من أحياء العرب يوم أوطاس، فهزموهم وأصابوا لهم سبايا، فكان ناس من أصحاب رسول الله ـ ص ـ يتأثمون من غشيانهنّ من **أجل أزواجهن فأنزل** الله تبارك ـ الآية ـ	محمد بن علي لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء فقال المسلمون كيف نصنع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى ـ الآية ـ فاخبر أن الرجال لحقوا بالجبال وأن السبايا **كن منفردات عن الأزواج** ↑	أبو سعيد الخدري أصبنا سبايا أوطاس **لهنّ أزواج في قومهن** فكرهتهنّ رجال، فذكروا ذلك إلى رسول الله ـ ص ـ فأنزل الله تعالى ـ الآية ـ ↑
الكيا الهراسي: إن المنقول في سبايا أوطاس أنهن كن ستة آلاف رجل وامرأة فكيف يمكن أن يقال لم يكن فيهم امرأة معها زوجها، وأنه امتد الأمر حتى اختلفت الدار؟		

يتبيّن من حركة الخبر بين المفسّرين الأربعة الحرجُ في تبرير وطء المسبيّة وزوجُها قائمٌ عليها، وهي قضيّة قد لا تتضارب مع أحكام الجهاد لكنّها تقطع طريق استنباط أحكام العِدَدِ، ولا سيما شرط استبراء رحم المسبيّة بحيضة، والبحث في جواز وطء المشركة بالسّباء، والتفتيش عن سبيل تهديهم إلى خبر يشرّع لوطء من هذه حالها دون أن يُفْتَحَ بابٌ في فروع أحكام العدّة؟ لذلك تسرّب في نسيج الخبر معنى الفرقة بين

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص4؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج3، ص83؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج1 ص380؛ الكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج1، ص406.

سبايا أوطاس وأزواجهنّ، وشذّ الكيا الهراسي عن الجماعة لأنّه استحضر معقوليّة الحدث التاريخيّ التي تصادمت مع سيرورة الخبر. ولئن كان جريئا في نقد الخبر فإنه لم يتخلّص من عبء النّتائج الفقهيّة التي وصل إليها سابقوه فقنع بذكرها من غير دليل.

- وانفرد الطبري برواية السّبب الثاني في نزول الآية، دون غيره من المفسّرين، وينقل الخبر عن ابن شهاب يؤكّد أنّ الآية نزلت في تحريم المحصنات من النّساء ذوات الأزواج أن يُنكَحن مع أزواجهنّ، ونقلا عن جماعة ومن بينهم أبو سعيد الخدري: «نزلت هذه الآية في نساء كنّ يهاجرن إلى رسول الله ولهنّ أزواج فيتزوّجهنّ بعض المسلمين، ثمّ يقدم أزواجهنّ مهاجرين، فنهى المسلمون عن نكاحهنّ»[1]. يثير الخبر، وإن كان قد أُلقي لغيرِ تَمام، جملة من القضايا، وأهمّها السّؤال إن كان الخبرخاصّا باللاّئي وهبن أنفسهنّ للرّسول وقد وهبهنّ لبعض الصحابة. أم يشير إلى عادة قد تكون جاهليّة أو هي من اقتضاءات العهد الإسلاميّ الأوّل، نتيجة تولّد أحكام فرضها التشريع في المهاجرة المسلمة وبقاء زوجها على إشراكه؛ وإذن يبقى الخبر عن بقاء زينب، أكبر بنات الرّسول وهاجرت معه، تحت أبي العاص بن الرّبيع وقد شهد بدرا مع المشركين مفتقرا إلى تعليل[2]، ثمّ هل إنّ النّهي الوارد في الخبر هو على التحريم أو يفيد الرّدع؟ لكلّ ذلك أجاب ابن جبير سائله عن تأويل ابن عباس بأنّه لايعلم الآية، وأُثِر عن مجاهد قوله «لو أعلم من يفسّر لي هذه الآية، لضربت إليه أكباد الإبل»[3].

ولم يكن حظّ لفظ المشركات في قوله «**ولا تنكِحُوا المشْرِكاتِ حتى يُؤْمِنَّ ولأمَةٌ مؤمِنَةٌ خيرٌ من مُشْرِكَةٍ ولوْ أعْجَبَتكُم ولا تُنْكحوا المُشْرِكين حتى يؤْمِنوا ولعبْدٌ مؤمنٌ خيرٌ منْ مُشْركٍ ولو أعْجَبَكُم أولئكَ يدعُون إلى النّار واللّهُ يدعُو إلى الجنَّة والمغفِرةِ بإذْنِه ويبيّن آياتِه للنّاسِ لعلّهُم يتذَكّرُون**» (البقرة 2/ 221) بأحسن من غيره من الألفاظ، ووقف المفسّرون في الحكم ولم يقطعوا فيه بشيء، ونحن نرجع سبب الاختلاف إلى عامل تاريخي/ اجتماعي وإن أرجعه المفسّرون إلى تعارض معاني الآي:

فيفيدنا الطبري بأنّ مجال المناكح قد كان دوما مسايرا لنموّ مصطلح الكفر والإيمان، ونذكّر بأنّ المسلمين زمن الوحي لم يقيموا فوارق في مناكحهم بين المسلمة والكتابيّة، فقد ملك الرّسول في يمينه «مارية» وهي الوحيدة التي أنجبت له ولدا. وقتل

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص8.
(2) ابن سعد، الطبقات، ج8، ص ص30 - 36
(3) الطبري، جامع البيان، ج،4، ص8.

عثمان في حجر زوجه النّصرانية، نائلة بنت الفرافصة. غير أنّنا نقف في نصّ الطبري على المنعرج الذي اتخذه المسلمون في مناكحة الكتابيات، منذ عهد عمر، وأكّدت الأخبار أنّه تملّكه همّ شديد في القضيّة، ويبدو أيضا أنّ الجدل حمي بين المسلمين آنئذ إن كانت الآية نزلت مرادا بها كلّ مشرك، أم نزلت مميّزة بين الكتابيّ والوثنيّ.

اختلف المؤوّلون في ذلك، والسبب يرجع إلى اختلافهم في المرجعية التاريخيّة التي انطلقوا منها، فقد أقام جماعة تأويلهم على قاعدة العلاقة التاريخيّة بين الآيات في نزولها، واعتبروا أنّ «الآية نزلت مرادا بها تحريم نكاح كلّ مشركة على كلّ مسلم من أيّ أجناس الشرك كانت، عابدة وثن كانت، أو كانت يهوديّة أو نصرانية أو مجوسية أو من غيرهم من أصناف الشرك، ثمّ نسخ تحريم نكاح أهل الكتاب في قوله «**يسألُونكَ ماذَا أُحِلَّ لهُمْ قلْ أُحِلَّ لكُمْ الطيّبات**» إلى «**وطعام الّذينَ أوتُوا الكتابَ حلٌّ لكمْ وطعامُكُم حلٌّ لهمْ والمحصناتُ من المؤمناتِ والمحصناتُ من الّذينَ أوتُوا الكتابَ من قبلِكُم**» (المائدة 5/ 4ـ5)»، ويذكرالطبري أنّ قائل هذا الرأي هو ابن عبّاس وعكرمة والحسن البصري، ومجاهد[1]. وذهب جماعة إلى أنّ الآية أنزلت «مرادا بحكمها مشركات العرب، لم ينسخ منها شيء ولم يُستثنَ، وإنّما هي آية عامّ ظاهرها خاصّ تأويلها» ويزيد قتادة في بيان هذا الرأي بقوله إنّما قصدت الآية «مشركات العرب اللاّتي ليس لهنّ كتاب يقرأنه»[2]، ويكون بهذا التّخصيص قد التحق بأصحاب الرأي الأوّل. غير أنّ عمر بن الخطّاب قد خرج إلى المسلمين بتأويل، وأحلّه محلّ التشريع، واعتبرت الآية نزلت «مرادا بها كلّ مشركة من أيّ أصناف الشرك كانت، غير مخصوص منها مشركة دون مشركة، وثنيّة كانت أو مجوسيّة أو كتابيّة، ولا نُسخ منها شيء»[3]، ولذلك كان عمر مترصّدا لكلّ من خالف تشريعه، حتّى وإن كان من الصّحابة، «فقد نكح طلحة بن عبيد اللّه يهوديّة، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانيّة، فغضب عمر بن الخطّاب (ر) غضبا شديدا، حتّى همّ أن يَسْطُوَ عليهما. فقالا: نحن نطلّق يا أمير المؤمنين، ولا تغضب! فقال: لئن حلّ طلاقهنّ لقد حلّ نكاحهنّ، ولكن أنتزعهنّ منكم صَغَرَةً قِماءً»[4].

لذلك أشكل الأمر على المفسّرين والفقهاء حين راموا تقديم تعريف للمشرك

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص388.
(2) نفسه، ص389.
(3) نفسه.
(4) نفسه.

والكتابيّ انطلاقا من مفهوم الكفر هل هو إنكار وحدانيّة الله وأنبيائه المرسلين؟ أم هو الكفر بنبوّة محمّد؟ وخاصّة أنّ النص فرّق بين الكتابيّ المؤمن والكتابيّ الكافر، وذلك في قوله «**ما يودُّ الذينَ كفَرُوا من أهْلِ الكتابِ ولا المشْرِكِينَ**» (البقرة 2/ 105) أو في قوله «**لم يكن الّذينَ كفرُوا منْ أهلِ الكتابِ والمشْرِكِينَ**» (البيّنة 98/ 1)، فاصطدم الفقهاء في بحثهم عن نسق الدّلالة بين المعاني الّتي تحملها هذه الآي وحمل الكتابيّين على الإشراك أو على الإيمان، خاصّة أنّ آيات نزلت في الإشارة إلى جواز أكل ذبائحهم ونكاحهم في قوله «**والمُحْصنات من الّذينَ أوتُوا الكتابَ منْ قَبْلِكُم**» (المائدة 5/ 5).

نتج أن التبس مفهوم الإشراك بمفهوم الكتابيّ، ومنه عدلوا عن النظر في نكاح المشركة إلى البحث في نكاح الكتابيّة، فما من شكّ في أنّ أوائل المسلمين تعاملوا مع هذه الآيات باعتبارها وحدات دلاليّة مستقلّة، ولكن نما مفهوم الكتابيّ بحسب الظّروف السياسيّة ـ الاجتماعيّة التي مرّ بها المسلمون نتيجة الفتوحات التي أثّرت في مقالة الكفر والإيمان، فانقسموا في التشريع لمناكحتهم بين مجوّز ومحرّم، وكلاهما يستمدّ حجّته من تاريخ النّص ومن سلطة الخبر، ونحن نعني بتاريخ النّص مشغلي أسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ. فقد أقام المجوّزون لنكاح الكتابيّة حجّتهم على أنّ آية تحريم المشركة نزلت حين استأذن مرثد بن أبي مرثد، وكان مسلما، الرّسول في نكاح عناق وكانت مشركة[1]، وقرنوا تحليل نكاح الكتابيّين بما ورد في بقيّة الآية من تحليل مآكلهم، وقاله المالكيون والحنفيون والشافعيون استنادا إلى الصحابة الّذين تقوم بهم الحجّة، وإلى ما حدث في فترة التأسيس[2].

يكاد يجسّم هذا الموقف قول الجماعة، وإن نشأ بينهم اختلاف ففي فروع بعض النّوازل الطّارئة بحسب الظّروف، فحمل أصحاب المذاهب على أن يبيّنوا مقالتهم فيها، مثل نكاح أهل الكتاب إذا كانوا أهل حرب، ويقول القرطبي بأنّه «لا يحلّ، وسئل ابن عبّاس عن ذلك فقال: لا يحلّ، وتلا قول اللّه تعالى «وقاتِلوا الّذينَ لاَ يؤْمِنُونَ باللّهِ ولاَ بِاليَوْمِ الآخرِ» (التوبة 9/ 29) إلى قوله «صاغرون«. قال المحدّث: حدّثت بذلك إبراهيم النّخعي فأعجبه. وكره مالك تزوّج الحربيات، لعلّة ترك الولد في دار الحرب،

(1) ينسب المفسّرون إلى هذا السّبب آيتين، هذه الآية والتي نزلت في قوله «الزاني لا ينكح إلاّ زانية أو مشركة» (النور24/ 3)، فيبدو أنّ الجامع بينهما هو لفظ الإشراك، ويستدعي قضيّة نزول آيات في سبب واحد. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص67.

(2) سحنون، المدوّنة، ج2، ص217.

ولتصرّفها في الخمر والخنزير»[1]. وشذّ ابن عمر عن الجماعة وقد استند إلى موقف أبيه زمن خلافته، فاعتبر أنّ الآية عامّة في الوثنيات والمجوسيات والكتابيات، وكلّ من على غير الإسلام[2].

لا تفهم صلابة الموقف إلاّ بمعرفة الخلفيات الّتي دفعت بعمر إلى أن يفسخ نكاح طلحة بن عبيد الله وحذيفة بن اليمان من كتابيّتين، لا سيما أنّه خالف ما أجمعت الأمّة على تحليله بالنّص، ولذلك يقدّم الطّبري بين أيدينا شبكة من الرّوايات تتفق في المتن وتختلف في التعليل، ونحن إلى تعليل الطبري أميل لأنّه نابع من مشاغل الواقع، فيقول «وإنّما كره عمر لطلحة وحذيفة رحمة الله عليهما نكاح اليهوديّة والنّصرانيّة، حذارا من أن يقتدى بهما النّاس في ذلك، ***فيزهدوا في المسلمات***»[3]، يتبيّن إذن أنّ جذور القضية ترجع إلى ميل المسلمين إلى التوسيع من مجال المصاهرات، وذلك بفكّ العلاقات المغلقة بين العرب المسلمين، وسيكون لهذا الأمر حتما انعكاس في تركيبة المجتمع الإسلامي من جهة وفي نظام المواريث وخذلان المسلمات من جهة أخرى، فيختلّ التوازن بين الأحكام، وبهذا نفهم اجتهاد عمر في إبطال نكاح الكتابيات وبنائه على الكراهة لا على التحريم.

اتّسع تصنيف المفسّرين للمحرّمات من النّساء وضاق بحسب العصر والمصر، فكان ابن العربي في تصنيفه للمحرّمات في النّكاح شاملا لجميع ما ورد مفرّقا في مصنّفات أخرى، فيقول «وعدد المحرّمات في الشّريعة عندنا حسبما رتّبنا من الأدلّة في هذا الكتاب وغيره من النّساء أربعون امرأة، منهنّ أربع وعشرون حرّمن تحريما مؤبّدا، ومنهنّ ستّ عشرة تحريمهنّ لعارض»[4]. نشأت من هذه المفاهيم علاقات كانت الدّافع الحقيقيّ إلى تطوير مقالات المفسّرين والفقهاء، وذلك بأن أسّسوا أحكاما، سبق استنباطها، قاعدة في فهم الآي من منظورالنّوازل المستحدثة. ومنها نشأت مقالاتهم في المناكح وشروطها، وملك اليمين وأحوالها، والمواريث وقوانينها. أوجد بذلك المفسّرون والفقهاء حلولا لصيانة عقد النّكاح بتكثير شروطه حتّى يضمنوا استقامة أحوال الخلق[5]. ونتبيّن ذلك في تحليل القضيّة الثانية وهي:

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص69.
(2) المصدر نفسه.
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص385.
(4) نفسه.
(5) ابن عطيّة، المحرّر الوجيز، ج1، ص696.

ب ـ النّكاح بوليّ

أشارالنّص إلى الوَلاية في معنيين، معنى الاستئذان في قوله «**فانكحُوهُنّ بإذنِ أهْلِهِنّ**» (النّساء 4/ 25)، وفي معنى الإنكاح في قوله «**ولا تُنْكِحوا المشْرِكِين**» (البقرة 2/ 221)، وعلى هذين المعنيين فرّع المفسّرون والفقهاء المسائل في الوَلاية، فاستنبطوا منهما أصناف المناكح، وأسّسوا مواقفهم من المخالف، كما استندوا إليهما في ضبط شروطها. غير أنّهم في تعاملهم مع هذين المعنيين سعوا إلى قطعهما عن المسار التّنزيليّ العامّ، وذلك حتّى يضمنوا الشّمولية في استيعاب جميع الأحوال في المناكح، ويحفظوا للعرف سيادته، وقد ظلّ حيّا في سلوك من أسلم من العرب، ويؤمّنوا لتشريعات من أسلم من اليهود والنّصارى سبل تنقّلها إلى الأرضية الإسلاميّة، والعمدة في ذلك «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينزل فيه أمر مخصوص»، واعتبرت هذه القاعدة ملجأ الفقيه كلّما أعضله إيقاف العمل بتشريع انطبع في السلوك الاجتماعيّ، وتحوّل إلى قيمة أخلاقية جامعة. فالولاية شرط أساسيّ لاستقامة أحوال المجتمع، وبه تُدرك المكانة الاجتماعية للأفراد، وفي هذا المسار ننزّل الأخبارعن الرّسول، وجميعها يؤكّد أنّ الولاية شرط أساسيّ في استقامة المجتمع، ومنها الحديث «لا تنكح نفسها إلاّ زانية»[1]، لأنّ البَغِيَّ ملفوظة من مجتمعها، مخلوعة عن عشيرتها.

استند العلماء إلى هذه القاعدة، وذهب الشافعيّ إلى أنّ مالكا اعتبر الولاية حقّا فرضه الرّسول، ويروي عنه الحديث المشهور، ورواه «عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن ابن شهاب عن عروة بن الزّبير عن عائشة (ر): أنّ الرّسول (ص) قال أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل..»[2] واعتبره الشافعي في منزلة السنّة الّتي تأتي بمعنى القرآن بيانا وتفصيلا.

لا شكّ في أنّ حرص الشافعي على الإقناع «بقداسة» هذا التشريع يضمر هاجسا نشأ نتيجة قيام بوادر في تغييره أو حتّى التعديل من أحكامه، حتّى وإن كان تعديلا قليلا، وهوموقف يخفي رأي أبي حنيفة وتبعه فيه من بعده فقهاء الكوفة، وخاصّة زفر والشّعبي، إذ قال بجواز نكاح المرأة بغير وليّ إذا كان كفؤا لها. وحتّى ما رواه

---

(1) نلاحظ أنّ الحديث «لا تنكح نفسها إلاّ زانية» غير موجود في مصنّفات الحديث الأولى، وإنّما بدأت بوادره مع المفسّرين في القرن الخامس للهجرة، راجع مالك، الموطّأ، «كتاب النّكاح»، ج2، ص ص 523-549؛ البخاري، الصحيح، كتاب النّكاح؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب النّكاح، ج9، ص ص 171-237.

(2) الشافعي، الأمّ، ج5، ص11.

الشافعي عن مالك ليس هو المقصود من قوله إذا ما اعتمدنا الحديث الّذي في الموطّإ: «حدّثني مالك، عن عبد اللّه بن الفضل، عن نافع بن جبير بن مُطعِم، عن عبد اللّه بن عبّاس، أنّ رسول اللّه (ص) قال: «الأيّم أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها»[1]. لكن لا يعني هذا الحديث أنّ مالكا رفض الولاية، وإنّما ظلّ محتكما إلى العرف الذي احتمى به المجتمع وإن تغيّرت عقيدته ودعته إلى التحرّر منه، فيذكر أنه بلغه أنّ القاسم بن محمّد وسالم بن عبد الله كانا ينكحان بناتهما الأبكار ولا يستأمرانهنّ، «فقال مالك: وذلك الأمر عندنا في نكاح الأبكار»[2]، ورغم ما أبداه من حرص على مبدأ الولاية فإنّه قصره على البكر دون الثيّب، وقد يكون بموقفه هذا ساعيا إلى التوفيق بين اقتضاء النّص وحاجة المجتمع. ولعلّ هذا الخبر خير مثال على الحاجة إلى استنشاء الحديث، وإنمائه ليصير حيّا في التشريع قابلا للإجابة عن حيرة السائل الذي يروم الجواب من غير نقض لما ورثه وصار بمثابة الملكة التي توجّه سلوكه. لذلك حوّل الشافعي وجهة الحديث الّذي رواه مالك، ولنفس السّبب أسقط سحنون الجملة «في نكاح الأبكار»[3] ليجعل تأويل مالك عامّا في نصّه وفهمه. ولذات هذه المقاصد أعاد ابن رشد تقليب موقف مالك، وذلك برواية موقف ابن القاسم، تلميذ مالك والنّاشر لمذهبه بمصر وإفريقيّة، وقد أكّد أنّ لمالك رواية أخرى تعتبر شرط الولاية سنّة لا فرضا. ويقيم هؤلاء صحّة احتجاجهم على أنّ نصّ القرآن والسنّة يجريان على احتمال المعنى ونقيضه، وكلّ معنى يمثّل حجّة الفريق المخالف[4].

فقد صنّف الترمذي هذا الحديث في مرتبة الحسن، وله في تصنيف الأحاديث قول على ماذهب إليه ابن الصّلاح في مقدّمته، فالحسن يتقاصر عن الصّحيح لعلّة في متنه[5]، ويقف ابن رشد عند العلّة التي رآها الحنفيّة في حديث عائشة، والتي تكمن في إنكار ابن جريج نسبة الرّواية عنه من الزّهري، «حكى ابن علية عن ابن جريج أنّه سأل الزهري عنه فلم يعرفه»[6]، وخاصّة أنّ كتب الفقه قد حفظت عن الزهري تجويز النّكاح بغير وليّ، لذلك اعتبر الخبر من الأحاديث المستفيضة الّتي تفيد العلم والعمل، لكنّه ليس الوحيد الذي قويت حجّته، فقد استند الحنفيّة إلى ما أثر عن الرّسول من

(1) الإمام مالك، الموطأ، «باب استئذان البكر والأيّم في نفسها»، ج2، ص524.
(2) نفسه، 525
(3) سحنون، المدوّنة، ج2، ص142.
(4) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص10.
(5) ابن الصّلاح، المقدّمة، ص ص15- 19.
(6) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص13.

نكاحه لأمّ سلمة بغير وليّ، وكذلك جويريّة، ومنع الشّافعي الاستناد إلى أفعال الرّسول لأنّها حكم خاصّ حبا به الله رسوله.

فبالرغم من تباين المواقف وتساويها في الحجيّة أمكن لعمر ومن بعده عمر ابن عبد العزيز أن يفرضا الولاية شرطا في النّكاح الصّحيح، وإن عدّل الفقهاء في بعض الأحكام بتوليد أخبار أخرى عن الرّسول تفصّل مراتب الولاية، مثل أن تستأمر الثيّب على نفسها، لكن إلى أيّ مدى كان هذا التفريع في الفترة التأسيسيّة ملزما؟ ألا تفيد النوازل افتراق المجتمع عن النّظريات الفقهية التي فرضها عمر وأقرّها من بعده ابن عبد العزيز؟ مثل الرّسالة التي بعث بها ابن عبد العزيز إلى أيّوب بن شرحبيل «أيّما رجل نكح امرأة بغير إذن وليّها فانتزع منه المرأة وعاقب الّذي أنكحه»[1]. تخفي بلا شكّ هذه الصرامة في التشريع خلفيات أخرى تستمدّ قوّتها من كيان المجتمع العربي الإسلاميّ نفسه، سيما وأنّ المفسّرين والفقهاء قرأوا المنصوص بأحكام العرف، وذلك لإحساسهم أنّ الإقرار بغيرها يقطع انتظام المجتمع عن صيرورته.

نتبيّن هذه الملاحظات من خلال افتراق العلماء عن النّص ليضبطوا قوانين في صفة الوليّ وشرائط الولاية. وإن أمكن تعليل الخلفيات في اعتبار الإسلام والحرّية شرطين أساسيّين في الولاية بالحفاظ على استقامة المجتمع الإسلاميّ وسلامته فإنّنا في تعليل شرط الذّكورية نقع في الحرج الذي وقع فيه الفقهاء من قبلنا: فقد ضاق الفقهاء بخبر عائشة حين زوّجت حفصة بنت عبد الرّحمن من المنذر بن الزّبير، وذهبوا في تعليله مذاهب شتّى ليتّفقوا على اعتباره من الأحاديث التي تبقى غير مكذّب بها ولا معمول بها[2]، وفي الآن نفسه لم يقدروا على إقصاء هذا النوع من الأخبار الّتي ظلّت حيّة في طيّ الذّاكرة والّتي قد تبعث من جديد. وتوفّر للاّحق مجموعة من الحلول الفقهيّة أقرّ الفقهاء العمل بها رغم التناقض الّذي «لا نعرف ما تفسيره»[3]. ويعلّق ابن القاسم على هذه الحقيقة الفقهيّة: تحفظ هذه الشّروط بلا شكّ أهمّ شرط حرص العلماء على فرضه عبر العصور، وهو الكفاءة، لضمان الانسجام الاجتماعي بالإبقاء على النّظام التراتبيّ في بناء المجتمع. وكان العلماء في هذه القضيّة مفارقين للنّص التنزيليّ، بل جعلوا الآية «**يا أيُّها النّاس إنّا خلقنَاكُم من ذكرٍ وأنثى وجعَلْناكُم شُعُوبًا وقبَائِلَ لتعَارَفُوا إنّ أكْرَمَكم عندَ اللّهِ أتقَاكُم**» (الحجرات 49/ 13) مغيّبة لأنّها لا تتساوق

(1) سحنون، المدوّنة، ج2، ص146.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ج2، ص152.

ونظام المصاهرات، واعتبروها مقطوعة عن التشريع، فصحيح أنّ مالكا ذكرها لنفي شرط الكفاءة، لكن بم نفسّر إبطاله نكاح العربيّة من مولى[1]؟

اقترنت الكفاءة شرطا بالطَّوْلِ في (النساء 4/ 25). ومنها أدرجوا الكفاءة في جملة من الشّروط، ويعرّفنا بها الشّيخ نظّام في باب «الكفاءة» في قوله: «النّسب وإسلام الآباء، والحرّية، والكفاءة في المال وفي الدّيانة والحرفة»[2]، وهو رأي اختزل رأي جماع العلماء في اعتبار النّسب سيّد الشّروط ومعه السابقة في الدّين، وقد اجتمع هذان الشرطان في نسب بني هاشم، فكان الفقهاء بذلك قد سايروا الترتيب الّذي أقرّه عمر في ديوان الخراج، فنتج أن بني المجتمع العربيّ الإسلاميّ على العرقيّة والتراتبيّة، فمنع الفقهاء زواج المسلمة من الكتابيّ، وذلك بالرّغم من نزول النّصّ في حكم «المشرك» لا غير، لأنّهم لايقبلون بالولاية على المسلمة من غير المسلم، لما فيه من توزيع السلطة وانقسام السيادة بين الملل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا سيادة لذمّي على مسلم. كما منعوا نكاح الحرّة من العبد المسلم وحتّى المولى، لأنّ العتق يعني حرية المرء في جسده ولكن يكتسب به شرعية مستقلّة بذاتها في بنية المجتمع، وحتى الموالي فإنّهم ينتظمون في نفس الهرم التراتبيّ الّذي ينتظم فيه الأحرار، فليس لمولاة بني هاشم أن تزوّج نفسها من مولى عربيّ وليس لمولاة عربيّة أن تنكح مولى مسلم إن كان قبل إسلامه من الأعاجم أو الفرس، ويتجلّى استنادهم إلى نفس المنهج الذي استقرأوا به لفظ «الطول» في النّكاح، بل حاوروا اللّفظ بأصناف من الحرف، ويتجلّى من هذه المحاورة لباقة المفسّرين في تطويع اللّفظ المنزّل حسب ما اتّفقت عليه المجتمعات، وناسبَ بذلك الترتيب التفاضليُّ التقسيمَ العرقيّ. فينقل الشيخ النّظام قول الإمام أبي حنيفة في هذا التقسيم، فيقول «صاحب الحرفة الدّنيئة كالبيطار والحجّام والحائك والكنّاس والدّباغ لا يكون كفوأ للعطّار والبزّاز والصّرّاف»[3]. ولا يقوم بهذه الحرف إلاّ من كان من غير العرب.

استتبعت هذه القاعدة العرفيّة جميع الأحكام التي أقرّ العلماء فيمن نكح بغير وليّ، فكان وفاؤهم للنّظرية الفقهيّة على حساب مصالح الأفراد وبناء الأسرة. ومن ذلك قول المالكيين بإبطال نكاح «من نكحت بغير وليّ ولو بعد سنين وإن أنجبت أولادا». فكان بذلك العرف أصلا في التشريع وقد حجب المنصوص، وصرّح به ابن

---

(1) القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج3، ص75.
(2) الشيخ نظّام، الفتاوى الهنديّة، ج1، ص292.
(3) نفسه، ص293.

القاسم في غير ما حرج عندما اضطرب سحنون، فقال: «إنّ للنّاس مناكح قد عرفت لهم وعرفوا بها»[1]. وتبعهم الشافعية والظاهريّة، وحتّى أصحاب أبي حنيفة فإنّهم سرعان ما خذلوا إمامهم الذي كان قد أقرّ بإنكاح المرأة نفسها، واعتمدوا شرط رضى الوليّ[2] في النّكاح الصّحيح.

ج ـ الصّداق[3].

ورد الصّداق في القرآن بمعنيين، الأجر في «**فآتوهنّ أجورَهُنّ فريضةً**» (النساء 4/ 24) وفي قوله «**والمحصناتُ منَ الّذينَ أوتُوا الكتابَ منْ قبْلِكُم إذا آتيْتُمُوهُنّ أُجُورَهُنّ**» (المائدة 5/5)، كما ورد مقترنا بمعنى النّحلة في قوله «**وآتُوا النّسَاءَ صدقَاتِهِنّ نِحلةً**» (النّساء 4/4). ومثّلت هذه الآيات نسيجا أقام عليه الفقهاء والمفسّرون مفهوم الصّداق، وانطلقوا من رؤية جامعة تعتبره طريقا شرعيّا في استباحة الفروج بأن زكّاه الله في نعته بالنحلة، وعليه قامت علاقة الرّجل بالمرأة على أساس من التعبّد، فأسهم الفقهاء بقسط وافر في تنظيم مسائل المناكح في جداول من النّواهي.

فتحدّثوا عن الصّداق بمعان شتّى وتعاملوا مع كلّ لفظ باعتباره مصطلحا انغلق على دلالته، وإن استمدّوا من النص ألفاظ *الصّداق* و*الأجرة* و*الفريضة* فإنّهم أبقوا على لفظ *المهر* كما اصطلحت عليه العرب في جاهليتها دلالة على الصّداق. والظّاهر أنّ لفظ المهر كان المتداول بين العرب وجيرانهم اليهود، وعني سبيز (O. Spies) ببيان الأصول العبريّة لهذا اللّفظ[4]. وأشار إليه المفسّرون أيضا في لفظي *المتعة* و*العُقر*، باعتبارهما مشغلين فقهيين تفرّعا عن أحكام الوطء. ونشير بدءا إلى أنّ حرص المفسّرين على ضبط قوانين الصّداق إنّما كان لسببين، أوّل هو نتيجة لرؤية فقهيّة أقامت المناكح على البيوع، فكان الصّداق عوضا بديلا عن مبيع، واكتملت فيه شرائط البيوع القائمة على التسلّم والتسليم بعقد وشهود، وسبب ثان يرجع إلى محاصرة أصناف من

---

(1) سحنون، المدوّنة، ج2، ص142.

(2) راجع تحليل الجصّاص لاختلاف مواقف الحنفيّة في النّكاح بغير وليّ. أحكام القرآن، ج2، ص ص 100-104.

(3) J. Lecerf: Note sur la famille dans le monde arabe et islamique, in Arabica, III, 1956, pp 31-60.

Smith, W.R: Kinship and marriage in Early Arabia, Adam & C. Black, London, 1905.

O. Spies, Mahr. EI^2, T6, pp: 76-78.

(4) نفسه، ص 78.

المناكح كان العرب في جاهليتهم يعملون بها، ونرجّح استرسالهم فيها، من نوع نكاح الشّغار، «كأن يزوّجه وليّته على أن يزوّجه الآخر وليّته»، ويفسّره ابن قدامة بأنّ «هذا النّكاح يسمّى الشغار فقيل إنّما سمّي شغارا لقبحه تشبيها برفع الكلب رجله ليبول في القبح يقال شغر الكلب إذا رفع رجله ليبول، وحكي عن الأصمعيّ أنّه قال: الشّغار الرّفع فكأنّ كلّ واحد منهما رفع رجله للآخر عمّا يريد»[1].

اقتضى ذلك من المفسّرين أن يبحثوا عن حلول توفّق في المناكح بين ممارسة المجتمع والإقرار بالصّداق شرطا في صحّة العقد في النّكاح، فذهبوا إلى البحث عن القدر الأدنى فيه، ولا يخفى ما في عملهم هذا من نسبيّة، لأنّ الإقرار بقدر في الصّداق متحوّل بحسب التحوّل الاقتصاديّ، ولذلك فإنّ كتب التفسير والفقه اضطربت في تحديده، فكلّ عالم ينطق بالمواضعات الاقتصاديّة التي تسيّر مجتمعه، فكانوا أميل إلى جعله اتفاقا بين الوليّ والزوج بحسب مكانة المرأة في مجتمعها. ورغم الشدّة التي ميّزت عمر فإنّه عجزعن ردّه إلى قدر ضعيف. ونحن نلاحظ أنّ مواقف الفقهاء المتأخرين، ولا سيما بعد القرون الثلاثة الأولى كانت تنحو إلى التقليص من المقادير المجحفة في أحكام الصّداق، وربّما نرجعه إلى اتّساع دولة الإسلام ودخول مجتمعات بأعرافها، وأنماطها الثقافيّة، فتحوّلت الرؤية إلى الصّداق، وتكوّن لذلك نصّان الأوّل ظاهر ويفيد قبول القدر الأدنى من الصّداق، وقد أقام حجيته على حثّ الرّسول على الزّواج «التمس ولو خاتما من حديد»[2]، وعلى ما حُفِظَ في كتب السّير من أخبار اللاّئي وهبن انفسهنّ للرّسول، فدخل على بعضهنّ وأرجأ بعضهنّ، ومن هؤلاء: قتيلة أخت الأشعث بن قيس الكندي، وأمّ شريك، وقد نعتها الله في تنزيله «بالمؤمنة»، وفاطمة بنت شريح الكُلاّبية[3]، وقدّم المفسّرون تعليلا لعمل الرّسول وذلك بحمله على الخصوص، لكن بم نفسّر تزويج الرّسول إحدى من وهبن أنفسهن له لصحابيّ، واكتفائه بسورة من القرآن مهرا لها ؟ نطرح هذا السؤال وقد استحضرنا أهمّ شرطين في النكاح الصحيح قد غيّبهما هذا الخبر عن الرّسول، وهما الوَلاية والصّداق، فينقل ابن رشد الخبر عن سهل بن سعد السّاعدي، «وفيه أنّ رسول اللّه (ص) جاءته امرأة فقالت: يا رسول اللّه إنّي قد وهبت نفسي لك، فقامت قياما طويلا، فقام رجل فقال: يارسول اللّه زوّجنيها إن لم يكن لك بها حاجة ؟ فقال رسول اللّه (ص): هل معك من

(1) ابن قدامى، المغني، ج7، ص567.
(2) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص22.
(3) ابن سعد، الطّبقات الكبرى، ج8، ص ص141 ـ147 ـ154.

شيء تصدقها إياه؟ فقال: ما عندي إلاّ إزاري، فقال رسول اللّه (ص): إن أعطيتها إياه جلست لا إزار لك فالتمس شيئا فقال: لا أجد شيئا، فقال عليه الصلاة والسلام: التمس ولو خاتما من حديد، فالتمس فلم يجد شيئا، فقال رسول اللّه (ص): هل معك شيء من القرآن؟ قال: نعم ! سورة كذا وسورة كذا، لسور سمّاها، فقال رسول اللّه (ص): قد أنكحتكها بما معك من القرآن»[1]. يعبّر مثل هذا الخبر عن بساطة تعامل أوائل المسلمين في مجالات المناكح، ويحيل أيضا على صنف من المناكح حاربه الفقهاء، وشدّدوا فيه، وهو نكاح المتعة. وتكمن نزعتنا إلى هذا التأويل في إشارة الخبر إلى الطريقة التي وهبت بها المرأة نفسها للرّسول، وتذكّرنا بالتي عرضت نفسها على أبيه عبد اللّه[2]، ويكمن أيضا في الكيفية التي تقدّم بها هذا الصحابيّ في طلبها.

ونشأ النّص الثاني موزّعا في مدوّنات التفسير والفقه، تجلّى في تقييد قيمة الصّداق بشروط، هي: السّنّ والجمال والنّسب والبكارة والحرّية، وتقوم هذه الشروط دليلا على مفارقة المفسّرين لمنطلقاتهم النّظرية واستنادهم إلى رؤية المجتمع للصّداق منذ عصر الصّحابة والخلفاء الرّاشدين، فقد أصدق عمر أمّ كلثوم بنت علي بن أبي طالب أربعين ألف درهم، وتزوّج أنس ابن مالك امرأة على عشرة آلاف، والحسن بن عليّ امرأة على مائة جارية ومع كلّ جارية ألف درهم. ونعتقد أنّ هذه الأخبار، وإن بان التّزيّد فيها، تؤكّد أنّ أهمّ شرط في قدر الصّداق هو النّسب ولا نظنّ أنّ للبكارة تأثيرا في ارتفاع القدر من الصّداق. والأمثلة موزّعة في مصنّفات الأخبار والفقه والتفسير، ونذكر منها خبر زواج عائشة بنت طلحة مصعب بن الزّبيرعلى مائة ألف دينار ولمّا قتل عنها تزوّجها رجل من تميم فأصدقها مائة ألف[3]. ولذلك كانت العلاقة بين الصّداق والوَلاية حميمة، وصار دفع المهر وقبضه رمزا لانتقال القِوامة من الأب أو الوليّ إلى الزوج، واعتبره المفسّرون ضربا من الاسترقاق حال الحرّة فيه مثل حال المملوكة، وهي رؤية استمدّت بقاءها من العرف الذي لايقبل إلاّ ما يحفظ الانسجام بين طبقات المجتمع، وظلّت مرتسمة في كوامن المسائل المتّصلة بالصّداق والنّوازل المتفرّعة عنه، مثل دفع المهر العاجل والآجل، ويقتضي هذا قدرا من المهر مرتفعا يسهم في إنماء الاقتصاد الأسرويّ: كأن يمهر الرّجل المرأة حديقة أو مائة من الإبل.

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص22.
(2) ابن هشام السيرة النبويّة، ج1، ص 291.
(3) الطوسي، المبسوط، ج4، ص272.

تحدّث محمّد الطّالبي عن الغائيات من دفع المهر آجلا، وقدّم قراءة معاصرة لهذا الحكم الفقهيّ وقد اعتبر السرّ في الالتجاء إليه «هو أنّ هذه وسيلة لضمان استقرار الأسرة وحماية المرأة من الطّلاق التعسّفيّ الّذي قد يصدر عن إرادة الزّوج الفرديّة بمبرّر ودون مبرّر»[1]. ويعلّل ارتفاع المقدار المؤجّل من المهر هو «بمثابة الغرامة الّتي تدفع لها لما نالها من ضرر. وهذا ما يجعل الزّوج يفكّر مليّا قبل إحراج زوجته أو الإقدام على طلاقها»[2].

ونعتقد أنّ مشروع القراءة الّذي يقدّمه الطالبي طموح جدّا، وقد لا يتناسب مع الغاية التي نصبها فقهاؤنا من المهر الآجل والعاجل. فالمقصود في المهر ليس شخص المرأة بقدر ما هو مقصود به الوليّ ومن نابه من أفراد العشيرة، واختزل الفقهاء هذا المعنى في مفهوم الكفاءة، ولعلّ الطالبي نفسه أدرك ذلك في إشارته إلى أنّ الكالئ من المهر خاصّ بالقدر المرتفع من المال، ولا يقدر على دفعه إلاّ من كانت له سعة من العيش تؤهّله لأن يقوم على هذا الصّنف من النّساء. فالوثيقة التي يستند إليها الطالبي هي خاصّة بالشريفة الّتي اكتسبت بفضل مرتبتها «حصانة اجتماعيّة» تضمن حقوقها باعتبارها عنصرا وظيفيّا في نظام العشائريّة.

وإلى جانب هذا الصنف من المهور تعامل أفراد المجتمع مع أصناف من المناكح تقي من ثقل المزايدات في الأموال، وتحفظ في الآن نفسه بقيّة الشروط في النّكاح، ونعني نكاح الشّغار الّذي كان له تأثير مباشر في بنية المجتمع الإسلاميّ، ونقف على آثاره في مشغل الجمع بين العمّتين والخالتين، من جهة قيامه على أصل المبادلة في النّكاح، وفسّره القرطبي بأنّه «يوجب أن يكونا امرأتين كلّ واحدة منهما خالة الأخرى، وذلك أن يكون رجل تزوّج ابنة رجل وتزوّج الآخر ابنته، فولد لكلّ واحد منهما ابنة فابنة كلّ واحد منهما خالة الأخرى» وأماّ الجمع بين العمّتين فيعني «أن يتزوّج رجل أمّ رجل ويتزوّج الآخر أمّ الآخر، فيولد لكلّ واحد منهما ابنة فابنة كلّ واحد منهما عمّة الأخرى»[3]. واعتبر الفقهاء تحريمه قياسا على نوع من البيوع هو «بيع اللّحم باللّحم» الّذي يقتضي المساواة في النوع والوزن، وفي الآن نفسه فتحوا باب التشريع للشّغار من جهة الكلام ناطق بما في نيّة المتكلّم، كأن يقول «أنكحتك ابنتي على مائة درهم

---

(1) محمّد الطالبي، أمّة الوسط، الإسلام وتحدّيات العصر، سراس للنشر، تونس، 1996، ص ص 152-153.

(2) نفسه، ص 153.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص125 ـ126.

وتنكحني ابنتك على مثله»[1] فيخرج النّاكح بذلك إلى نوع من المناكح قيامه التعويض وإن كان متساويا.

ولم يمْكنْهم أيضا أن يبطلوا نكاح المتعة رغم رفض عمر العنيف لها، وذلك لسهولة اندراجها في المعاملات، ولاختلاف الصّحابة أنفسهم في تحريمها وقد أقاموا حجّتهم على النّص في دلالة الاستمتاع مقترنا بالأجر، وقد عني الطبري بذكر مختلف الرّوايات عن ابن عبّاس الّذي كان يقرأ الآية بخلاف القراءة الرّسميّة، فيقول: «حدّثنا أبو كريب قال، حدّثنا يحيى ابن عيسى قال، حدّثنا نصير بن أبي الأشعث قال، حدّثني ابن حبيب بن أبي ثابت، عن أبيه قال: أعطاني ابن عبّاس مصحفا فقال: هذا على قراءة أبيّ، قال أبو كريب: قال يحيى: فرأيت المصحف عند نصير، فيه «**فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى**»[2]. فالخبر يقوم دليلاعلى أنّ القراءة الرّسمية للآية صحبتها أخرى شرّع منها الصّحابة، وظلّت تنافسها عبر العصور لا سيما أنّها تستمدّ شرعية بقائها من الممارسة، وكانت الحلّ الأمثل بالنسبة إلى من يتعاطى التّجارة وما تتطلّبه من ابتعاد عن الدّيار. فانعكس ذلك على منهج الفقهاء في استدلالهم، واضطربوا بين اعتبارها آية نزلت ونسختها آية المواريث ونهي الرّسول عن قراءتها، لذلك جانبوا البحث في تاريخها واعتبروا أنّ نكاح المتعة حرّمته السنّة، وشدّد عمر من بعد الرّسول في تتبع المخالف، لكن إلى أيّ مدى كان المجتمع في عهد عمر طائعا لأمر خليفته؟ ألا نلمس في تهديده الدّليل على استرسال العمل به كما في قوله: «هذه المتعة لو تقدّمت فيها لرجمت»؟

حاول القرطبي أن يجمع أشهر المواقف التي حفظت عن الصّحابة في هذه المسألة، وهي تسعى إلى أن ترسي القراءة المخالفة في مسار تاريخيّ يقرّ بصحّة النّزول فيها، ولكن يؤكّد ارتفاعها، فنقل عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «نسختها آية الميراث إذ كانت المتعة لا ميراث فيها. وقالت عائشة والقاسم ابن محمّد: تحريمها ونسخها في القرآن، وذلك في قوله تعالى «**والّذين هم لفروجهم حافظون إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين**» (المؤمنون 23/ 5، 6). وليست المتعة نكاحا ولا ملك يمين. وروى الدّارقطني عن عليّ (ر) أنّه قال: (. . .) نسخ الطّلاق والعدّة والميراث المتعةَ. (. . .) وروى عطاء عن ابن عبّاس قال: ما كانت المتعة إلاّ رحمة

---

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص180؛ ابن رشد، المقدّمات، بحاشية المدوّنة، ج2، ص63.
(2) الطبري، جامع البيان، ج4، ص14.

من اللّه تعالى رحم بها عباده، ولولا نهي عمر عنها ما زنى إلاّ شقيّ»[1]. ترجع أسباب الاضطراب بين المفسّرين الفقهاء إلى أنّ شروط نكاح المتعة هي نفس شروط النّكاح الصّحيح غير أنّه إلى أجل، ويعرّف ابن عطيّة المتعة «أن يتزوّج الرّجل المرأة بشاهدين وإذن الوليّ إلى أجل مسمّى، وعلى أن لاميراث بينهما، ويعطيها ما اتفقا عليه، فإذا انقضت المدّة فليس له عليها سبيل، وتستبرئ رحمها لأنّ الولد لاحِقٌ فيه بلا شكّ، فإن لم تحمل حلّت لغيره»[2]. أدرك عمر بلا شكّ ومن سار على نهجه من الفقهاء خطورة الحلول الفقهيّة التي تتضمّن المتعة، وأقربها القطع مع تقييد الرّجل بأربعة، وإن كان له في الطّلاق مخرج فإنّه يكبّله بتوابع الطّلاق من تمتيع المرأة والنفقة عليها خاصّة إذا كانت حاملا. وهي أحكام تستجيب أيضا لطبيعة المجتمع العربي غير المستقرّة، فيتخفّف ممّا يثقله عن الترحال، وتوفّر للمرأة أيضا قانونا طيّعا يخفّف عنها عبء قيود النّكاح وتوابعه وتدرأ عنها أحكام العدّة. وإذن إلى أيّ مدى تحرّر العربيّ المسلم من الأعراف التي نظّمت معاملاته؟ أليست المسائل التي أثبتتها كتب التفسير والفقه من نوع «فيمن قال لامرأته أنت طالق إن حضت» أو «إذا حبلت» أو «بعد قدوم فلان بشهر» أو «كلّما جاء يوم أوجاءت سنة». . ، حلاّ يفضي بالزوجين إلى نكاح المتعة ؟[3] نطقت الأخبار في كتب التراجم والنّوادر بما حرصت المؤسّسة المراقبة على تغييبه، ونعني تلك الإشارات التي لا تخلو من دعابة، ذكر الجاحظ بعضها في خبر الجارية «سكّر»، وقد شغف بها عبد الملك بن مروان فحمل أمّ جعفر على عتقها «وتزوّجها على عشرة آلاف درهم، ثمّ خلا بها من ساعتها فواقعها وخلّى سبيلها، وأمر بدفع المال إليها»[4].

لكلّ ذلك وسّع المفسّرون في أنواع الصّداق، وصنّفوه إلى صداق عين وصداق مثل، فأجازوا المهر حائطا أوإبلا أو شياها أو عبدا، وبحثوا في انعكاساته الاقتصادية، مثل العبد إذا أبق والحائط إذا غلّ والخلّ إذا خمُر والحيوان إذا ضاع[5]. مثلما أجازوه مِثْلاً كالإجارة، وإن كرهه مالك فلا يعني التحريم، ولذلك قال به أبو حنيفة والشّافعي وسحنون. وقد حاوروا أحكام الصّداق بما ورد في قول شعيب لموسى «**إنّي أريدُ أن أنكِحَكَ إحـدَى ابنتَيّ علَى أن تأْجُرَني ثمانِي حِجَجٍ**» (القصص 28/ 27)، وأقرّوا بخلاص الدّين مقابل مهر المرأة، وقد استندوا إلى خبر زواج الرّسول من جويريّة،

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص130.

(2) نفسه.

(3) سحنون، المدوّنة، ج2، ص ص115 ـ119.

(4) الجاحظ، رسالة في القيان، ص157.

(5) ابن عطيّة، المحرّر الوجيز، ج2، ص36.

فشهدت عائشة أنّها «كانت حلوة، كاتبها ثابت بن قيس على نفسها على تسع أواق، فدخلت على الرّسول ليعينها في فكاكها فقال لها: أؤدّي عنك كتابك وأتزوّجك»[1]. وتنهض هذه المسائل المتفرّعة عن الصّداق دليلا على دور المرأة في في عشيرتها، إذ بها يُفْتح باب في الاقتصاد ينمّي مداخيل الأسرة باستثمار الصّداق الّذي يبقى عند الوليّ يتعهّده بالحفاظ والنّماء، ولذلك ظلّ مهر المثل على حواره مع بناء المجتمع، وترجعنا هذه العلاقة إلى الكفاءة والولاية باعتبارهما الشرطين الأساسيين في قدر الصّداق، وكلاهما يجلّي المنتفع الحقيقيّ في الصّداق، وهو الأب وإن غاب فالوليّ الأقعد في النّسب[2]، ونحن لا نظنّ أنّ تشريع الفقهاء في الصّداق قام على القدر الأدنى منه، لأنّه رمز لصحّة المناكح في الطّبقات الكادحة، وإنّما هو تشريع للوليّ من الطّبقة الرّفيعة، الّذي يقوم على إنماء المهر، تحسّبا لكلّ حادث يوقع المرأة في مأزق مع زوجها، كأن تروم الاختلاع منه، فاندرج بذلك المهر عنصرا حيويّا في المعاملات، ولم تتأثّر الرؤية الفقهية بروح الحضارات المفتوحة، بل سعت إلى أن تنغلق على نفسها خشية الرّافد الغريب، فعمدت إلى التضييق في شروط الصّداق، ولا نظنّ أنّها كانت مفروضة على المجتمع الإسلاميّ زمن الوحي أو حتى في عهد الخلافة الرّاشدة. وإنّما نشأت الحاجة إلى التضييق من مجالات المناكح لمّا شعر العرب بتزايد الموالي في العدد ومنافستهم في السيادة، سيما أنّهم أصحاب حضارات وتمدّن، فكانت الكفاءة شرطا أوّل والجنس العربيّ شرطا ثانيا حتّى يمكن مواجهة خطر الانصهار في سلطة الدّخيل، واعتمدوا العامل العشائريّ الّذي يقوم على صلة الدّم وإذكاء روح العشيرة. وكان اتّقاؤهم بالعرف من تصدّع البناء القبليّ عبر العصور. فليس غريبا إذن، أن يظلّ الصّداق حاضرا في جلّ المسائل المتّصلة بالنكاح، وإن أشار إليه المفسّرون بلفظ «العُقْر»[3] مرّة و«المتعة» أخرى، ورمزوا إليه في معنى «إرخاء السّتور» أو «المسيس»، دليلا على ثبوت الخلوة، وجميعها ألفاظ تحيل على معنى الوطء، سواء كان بنكاح أو بشبهة.

فمنذ قبض المهر تنتقل المرأة من ولاية الأب إلى ولاية الزّوج، وشبّهوا انتقال

---

(1) ابن سعد، الطّبقات، ج8، ص117.

(2) يقال: «فلان أقعد من فلان أي أقرب منه إلى جدّه الأكبر»، ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص128.

(3) العُقر «هو استبراء المرأة لتُنظَر أبكر أم غير بكر». وإذا كان الخليل ينكِر هذا المعنى، فقد كان هو المقصود في نوازل الفقهاء، وليس المعنى الّذي رواه ابن منظور عن ابن الأعرابي «هو الّذي يأتي النّساء فيحاضنهنّ ويلامسهنّ ولا يولد له». راجع ابن منظور في شرح فعل (عقر)، لسان العرب، ج2، ص 837.

الولاية بالاسترقاق منذ أن يتسلّم الوليّ الصّداق الّذي يصير رمزا لعبور المرأة من سلطة الأب أو الوليّ إلى سيادة الزّوج، ولهذا يرى قاضي خان أنّ للمرأة «أن تخرج في حوائجها بغير إذن زوجها ما لم تقبض مهرها»[1]. فالدّخول رمز يلزم المرأة بالطّاعة، ويمنح للزّوج حق أمرها وتأديبها، والقوامة على مالها، فيما عدا الثّلث، لكن ليس له أن يتصرّف في صداقها. أشار النّص القرآنيّ إلى هذا الحكم، لكن في سياق مغاير، وقد توجّه الخطاب إلى الأزواج الذين يسترجعون ما دفعوه من مال، وذلك في قوله: «**وآتيتم إحداهِنّ قِنطارًا فلا تأخذُوا منهُ شيئًا**» (النّساء 4/ 20). فكان للعرف تأثير تجلّى في اتّساع سلطة الوليّ من جهة النّسب الحافظ لحقوق المرأة حتّى وإن انتقلت القوامة عليها إلى الزّوج، وأمكن بذلك أن يُحفظ للعشيرة حقّها في الصّداق إذا ما قيس على البيوع. فاكتملت شروط النّكاح، وبنى عليها المفسّرون أحكاما تنظّم علاقة الزوج بامرأته، وما هذه الشروط إلاّ أجوبة عن نوازل حدثت عبر العصور، فسنّ لها العلماء قوانين في تضييق ما بدا من الأحكام فضفاضا.

ولذلك ستتفرّع المسائل في مدوّنات الفقه لتجيب عن المعضلات التي حدثت والتي يمكن أن تحدث بين الأزواج، وأرسوا للعلاقة الزوجية قوانين تتصل حتّى بالجانب الذّاتيّ في هذه العلاقة، فنتج أن انفتحت المسائل على بعضها البعض، حتّى أنّه صار من العسير أن تُفهم مسائل الجماع منفصلة عن مشاغل الرّضاع، ومقطوعة عن مسائل النّسب.

لذلك نحاول تفكيك ما تشابك من هذه الرّؤى الفقهيّة عسى أن نهتدي إلى منطق الفقهاء في مسالك التفكير الّتي يسلكونها.

2

في الجماع

فقد خضعت رؤية المفسّرين للجماع لنفس المنطلقات التي وضعوها في المصاهرات، وتقوم على أنّ النّكاح مفهوم تشريعيّ خاضع لاقتضاءات تعبّديّة بحتة، واندرجت كلّ أصناف العلاقات بين الرجل والمرأة في أحكام الحلال والحرام، ولا سيما قضيّة الوطء وقد قامت على أساسه كلّ المقالات في النّكاح. ومنها قام ستر رقيق يفصل الرّجل عن امرأته الحرّة الشّريفة خاصّة، وتحوّلت العلاقة الزوجيّة، كما نصطلح

---

(1) راجع قاضي خان، الفتاوى الخانية، بحاشية الفتاوى الهندية، ج1، ص386.

لها حديثا، إلى رمز يصل العشائر فيما بينها، وهي علاقة تقتضي من الرّجل الحيطة في تعامله مع امرأته، لأنّها علاقة استشهدت اللّه فرعاها وزكّاها.

من هذه المسلّمات استمدّ الفقهاء شرعيّة التنظير لأحكام الوطء، وقد استلهموا من النّص محرّماته ومحلّلاته، ومن الخبر حجيّة الاختلاف في الرّأي:

كنّى النصّ القرآني عن الجماع في النّكاح الصّحيح في أربع عشرة آية، فأشار إليه في لفظ «اللّمس»، في قوله «**أو لامَسْتُم النِّساءَ فلَمْ تَجِدوا مَاءً فتيَمَّمُوا صَعِيدًا**»، وذكرت الآية مرتين، في النّساء 4/ 43، وفي المائدة 5/ 6، وأشار إليه في الأمر بإتيانهنّ، وذلك في قوله «**فإذا تطَهَّرْنَ فَأْتوهُنَّ من حيثُ أَمَرَكُمْ اللّهُ**» (البقرة 2/ 222)، ولوّح إليه في معنى الحرث، وذلك في قوله «**نساؤكم حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أنّى شِئْتُمْ**» (البقرة 2/ 223)، ولم ينفرد النّص القرآني بهذه الاستعارة بل نجدها في التوراة وقد صوّرت المرأة بمثابة الزّرع «**ولا تجعل مع امرأة صاحبك مضجعك لزرع فتتنجّس بها**» (لاويين 18/ 20)، وتؤكّد هذه الصورة أنّ الجماع في النّكاح الصحيح إنّما هو لغرض الإنجاب وإكثار النّسل لتعزيز العشيرة. وذكر في معنى الوطر، كما في قوله «**ولمّا قَضَى زَيْدٌ مِنهَا وَطَرًا زَوَّجْناكَهَا**» (الأحزاب 33/ 37)، وفي معنى الرّفث «**أُحِلّ لكُم ليلةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إلى نِسائِكُم**» (البقرة 2/ 187). وعلّل ابن العربي السّبب في غياب لفظي الجماع والوطء من القرآن بنفس التعليل الّذي قدّم ابن عبّاس، فقال: «لأنّ اللّه تعالى حيي كريم يعفّ»[1]. وتوسّع الفقهاء في الكناية عنه فأشاروا إليه بالمسيس وإرخاء السّتور، والخلوة، وبالركوب والوقوع. غير أنّها ألفاظ لم تقتصر على الإحالة المعنويّة، وعلى تجنيب المسلم في ورعه من النطق بألفاظ توحي بالخلاعة والمجون، بل تحوّلت بدورها إلى مصطلحات أقام عليها الفقهاء أحكامهم، وافترقوا في استنباط الدّليل على صحّة اجتهاداتهم.

فقد أخضعوا الجماع لجملة من الرّسوم تلبّست برؤية تقديسيّة، حتّى كأنّ الرّجل في وطئه لامرأته متعبّد، لأنّه في اقترابه منها يبغي النّسل، وإكثار أمّة المؤمنين. ولانشكّ في تشابك المعاني التي نزلت في النّص مع الأحكام التي سبق ذكرها في التوراة، وكان لهذا تأثير في إملاء المنهج الّذي على الفقيه أن يسلكه حتّى يدرج الممارسة في قالب أحكام. فقرن النّص القرآنيّ المسائل في الوطء بالعبادة، كالصلاة والصّوم اللّذين يقتضيان الطّهارة، وعلى هذه المعاني بنى الفقهاء حكمهم بأنّ الوطء

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص444.

نجاسة، فهل لأنّه يذّكر ابن آدم بالخطيئة التي أنزلته من السّماء إلى الأرض؟ وذلك بغواية أمّه حوّاء لأبيه فظهرت سوأتاهما، وانحدرا من الخلود إلى الفناء؟ قد يكون هذا التعليل صحيحا، لكن إلى حدّ لأنّ النّص أمر بالجماع عندما يكون المرء طاهرا، طهارة صوم على الأقلّ، وقد ذهبت الكتب المتأخّرة نسبيّا إلى أبعد من ذلك فأشارت بوجوب الوضوء قبل الجماع، وإسباقه بالدّعاء. وحرّم النّصّ وطء المرأة في حيضها بصريح لفظه «**فاعتزِلوا النِّساءَ في المَحِيضِ**» (البقرة 2/ 222)، ونعدّ هذه الآية مجملة لما ورد بيانه تفصيلا في التوراة، وقد كشف أسباب التحريم «**وإذا اضطجع رجل مع امرأة طامث وكشف عورتها عرّى ينبوعها وكشفت هي ينبوع دمها**» (لاويين 20/ 18). وكان العرب في جاهليتهم يحكمون على الحائض باعتزال القبيلة، بل ضيّقوا في حكمهم بأن فرضوا عليها الانزواء فلا يكلّمونها ولا يؤاكلونها[1]، وهي أحكام تلتقي مع ما كان اليهود يفرضونه على نسائهم، ونقف على إشارات إلى الممارسات اليهوديّة في مصنّفات التفسير «روى أنس بن مالك: كانت اليهود إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيوت»[2].

فكان الفقهاء بهذا الاتّجاه يحاولون البحث عن مقالة تجمع بين ما أجمل القرآن وما فصّلت التوراة، وعدلوا بتفاسيرهم إلى البحث في المقصود من اعتزال الرّجل المرأة إذا حاضت هل هو المعنى الّذي ذهب إليه ابن عبّاس وعبيدة السلمانيّ ؟ «أنّه يجب أن يعتزل الرّجل فراش زوجته إذا حاضت. وهو قول شاذّ خارج عن قول العلماء، وإن كان عموم الآية يقتضيه فالسّنّة الثّابتة بخلافه، وقد وقفتْ على ابن عبّاس خالته ميمونة وقالت له: أراغب أنت عن سنّة رسول اللّه (ص) ؟»[3]، ويتبيّن من كلام ميمونة زوج الرّسول أنّ ابن عبّاس عدل عمّا جرى به العمل إلى أعراف العرب في جاهليتهم وقد تأثّروا بالمعاني التشريعيّة الّتي انتظمت إليها المجتمعات اليهوديّة، ونجد آثارها في (لاويين 15/ 19- 32) «**وإذا كانت امرأة لها سيل وكان سيلها دما في لحمها فسبعة أيّام تكون في طمثها وكلّ من مسّها يكون نجسا إلى المساء. وكلّ ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجسا وكلّ ما تجلس عليه يكون نجسا. وكلّ من مسّ فراشها يغسل ثيابه ويستحمّ بماء ويكون نجسا إلى المساء. وكلّ من مسّ متاعا تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحمّ بماء ويكون نجسا إلى المساء. وإن كان على الفراش أو على**

---

(1) نفسه، ص 158.

(2) نفسه.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 87.

المتاع الّذي هي جالسة عليه عندما يمسّه يكون نجسا إلى المساء» (لاويين 15/ 19 ـ 32) أم قصد النّص القرآنيّ اجتناب موضع الدّم وتحليل ما بقي من جسد المرأة ؟ وإلى هذا الرأي ذهب جماعة عظيمة من علماء المذاهب الأربعة.

«روى أبو معشر عن إبراهيم عن مسروق قال: سألت عائشة ما يحلّ لي من امرأتي وهي حائض؟ فقالت: كلّ شيء إلاّ الفرج. قال العلماء: مباشرة الحائض وهي متّزرة على الاحتياط والقطع للذّريعة، ولأنّه لو أباح فخذيها كان ذلك منه ذريعة إلى موضع الدّم المحرّم بإجماع فأمر بذلك احتياطا، والمحرّم نفسه موضع الدّم، فتتفق بذلك معاني الآثار، ولا تضادّ، وباللّه التّوفيق»[1]. لقد أطال الفقهاء الحديث في المسألة، بل حرصوا على التّدقيق في فروعها، ونحن لانفسّره إلاّ بمرجعيّة واحدة، انسلّت بين معاني الآيات انسلالا، بل لعلّها هي التي أوحت بتطوّر مقالتهم في الوطء، وهي هل إنّ ملكية الرجل للمرأة بالنّكاح تُحِلُّ له من امرأته جميع جسدها؟ كاد الفقهاء يقرّون بذلك لولا اصطدامهم بالغائيّة التي بني عليها النّكاح، كما بيّنا، فخضع الرّجل في وطئه لزوجه لمسلّمات أثبتها الشّرع، وكان في جماعه لها متعبّدا، ينشد النّسل الطّاهر، فانعدم العشق وطلب اللّذة. ولن يعضله الفقهاء فقد فتحوا له في مجال ملك اليمين أبواب الصّبوة والغنم. جهر الفقهاء بهذه المرجعيّة في تفسير الآيات المحيلة على قوم لوط، مثل قوله «**أتأتُون الرّجالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النّساء**» (الأعراف 7/ 81 ـ النمل 27/ 55)، واستغلّوها في حكم وطء المرأة من دبرها، في حيضها أو طهرها، ووظّفوها في الهيئة التي يحلّ للزّوج أن يطأ فيها امرأته، فأُثر الحكم ونقيضه لتساوي الأخبار في الحجيّة، ولاسترسال الفقهاء في استحضار الأخبار من المأثور في تاريخ نزول الآية «**نساؤكم حَرْثٌ لكمْ فأْتُوا حَرْثَكُم أنّى شِئْتُم**» (البقرة 2/ 223)، نحن نستبعد أن يكون أوائل المسلمين اختلفوا في معنى «حرث» الوارد في الآية، إذ قد يكون القرآن في إشارته إلى الجماع بمعنى الحرث قد نقل رؤية المجتمعات آنئذ، وهي رؤية نختصرها في الإنجاب والتّناسل، ولا سيما أنّ التوراة ألحّت مرارا على تشبيه رحم المرأة بالزّرع، ونطفة الرّجل بالبذرة، بل إنّها ترمز إلى وطء النّكاح «باضطجاع الزّرع» (لاويين 15/ 16 ـ 19/ 20)، وحتّى اختلاف الأئمّة ليس في معنى اللّفظ بقدر ماهو اجتهاد في تعطيل الحكم أو الحدّ منه، ونقف على هذا من خلال خبرين يؤكّدان سبب نزول الآية:

* أمّا الخبر الأوّل فهو ما رواه ابن عبّاس قال: «جاء عمر إلى رسول اللّه (ص)

---

(1) نفسه.

فقال: يارسول اللّه، هلكت ! قال: وما أهلكك ؟ قال: حوّلت رحلي اللّيلة؛ قال: فلم يردّ عليه رسول اللّه (ص) شيئا؛ قال: فأوحِي إلى رسول اللّه(ص) هذه الآية «**نساؤُكم حرثٌ لكُم فأْتُوا حرثَكم أنّى شِئتُم**» أقبل وأدبر واتّق الدّبر والحيضة»[1]، والسؤال هو هل أجاب الرّسول عمر؟ وخاصّة إن كان عمر قصد بتحويل رحله وطء زوجه من دبرها؟ والذي يدفعنا إلى هذا السّؤال الأخبار المرويّة عن الأنصار والّتي تفيد تأثّرهم بالكيفيات في الوطء عند اليهود، وهو الخبر الثاني في سبب نزول الآية.

* الخبر الثاني: وينقله القرطبي عن أبي داود عن ابن عبّاس قال: كان هذا الحيّ من الأنصار، وهم أهل وثن، مع هذا الحيّ من يهود، وهم أهل كتاب، وكانوا يرون لهم فضلا عليهم في العلم؛ فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم، وكان هذا الحيّ من قريش يشرحون[2] النّساء شرحا منكرا، ويتلذّذون منهنّ مقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلمّا قدم المهاجرون المدينة تزوّج رجل منهم امرأة من الأنصار، فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه، وقالت: إنّما كنّا نُؤتَى على حرف ! فاصنع ذلك وإلاّ فاجتنبني؛ حتّى شَرِيَ أمرهما، فبلغ ذلك النّبيّ (ص) فأنزل اللّه عزّ وجلّ «**فأتوا حرثكم أنّى شئتم**» أي مقبلات ومدبرات ومستلقيات، يعني بذلك موضع الولد»[3].

ويتجلّى من موقف ابن عبّاس في الرّوايتين حرصه على إقصاء الفهم بحريّة الجماع، وهو موقف من ضمن مواقف أخرى حفظت عن بعض من الصّحابة خالفوا بها تأويل ابن عبّاس، وإن لمسنا في المخالفة شيئا من التّورّع. فقد أجمعت كتب التفسير على خبر عن ابن عمر برواية نافع، ويبدو أنّ ابن العربي تعقّبه من كتب السّنن حتى يقف على أوجه الزّيادة في روايته، ويورد رواية نافع «كان ابن عمر (ر) إذا قرأ القرآن لم يتكلّم حتّى يفرغ منه، فأخذت عليه يوما المصحف» فقرأ سورة البقرة حتّى انتهى إلى مكان قال: أتدري فيم نزلت؟ قلت: لا، قال: أنزلت في كذا وكذا، ثمّ مضى، ثمّ أتبعه بحديث أيوب عن نافع عن ابن عمر: (الآية). قال: يأتيها في. . ولم يذكر بعده شيئا»[4].

فالواضح من مسائل الفقهاء أنّ القضيّة شدّت العلماء إليها، وحفظت لنا كتب

---

(1) نفسه. ص92

(2) وشرح الرّجل جاريته إذا سلقها على قفاها ثمّ غشيها. ابن منظور، لسان العرب، (فعل شرح)، ج2، ص292.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص92.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص174.

التفسير بعضا من المصنّفات في تحليل إتيان المرأة من دبرها والرّدود عليها، وذلك بالرّغم من موقف النصّ الصريح من قوم لوط، ومن هذه المصنّفات ما نسب إلى مالك «كتاب السّرّ»، بالرغم من إنكار أصحابه له[1]، وإلى ابن شعبان «كتاب جماع النّسوان وأحكام القرآن»[2]، كما نسب إلى الشيخ أبي العبّاس «كتاب إظهار إدبار من أجاز الوطء في الأدبار»، وإلى ابن الجوزي «كتاب تحريم المحلّ المكروه»[3]. ونبقى في الاطّلاع على مضامين هذه المصادر قانعين بما يحصل لنا من معلومات في كتب التفاسير؛ لكن ألا تفيد هذه المصنّفات وما وصلنا من تحاليل فقهيّة،عبر العصور، للوطء من دبر أنّ دلائل الأوائل في التحريم غير مكتملة الحجّة؟ بل إنّ الفقهاء سَعوا إلى حلول تخرجهم من مأزق التحريم لعجزهم عن إلزام المجتمعات بمقالتهم في التّحريم؟ ويتّضح قولنا إذا استحضرنا ما في كتب النّوادر من تفضيل الغلمان على الجواري، وما ورد في رسالة الجاحظ من تفضيل الظهر على البطن، فتنهض بذلك هذه المقالة دليلا على عجزها عن استيعاب مشاغل المجتمع مثلما كانت الأعراف قادرة على استيعابها.

تولّد عن هذه الرؤية نتائج استوحاها الفقهاء من النوّازل، ومنها: إن كان الدّبر ليس بموضع وطء فما هو حكم من وجد امرأته رتقاء؟ هل هو طلاقها؟ ويعرّف التّهانوي الرّتق «هو أن يخرج على فم فرج امرأة شيء زائد عضليّ أو غشائيّ يمنع الجماع»[4] وعلى هذا الأساس، كيف يحلّ له أن يسترجع مهره ويتخلّص من توابع الطّلاق؟ وإن اعتبر هذا النكاح فسخا فكيف يمكن استرضاء الأولياء بهتك الرّجل لستر هذه المرأة الرّتقاء؟ مثلما تولّد عن مفهوم الاسترقاق بالنّكاح مسألة وطء الرّجل جاريته أو إحدى أزواجه بحضور أخرى. فالظّاهر أنّ المجتمع لم يكن يأنف من هذه الظّاهرة، بل إنّ الفقه يجيزها استنادا إلى السنّة، وقد غابت الإشارة إليها من النّص القرآنيّ، فنعثر على خبر عبد الله بن رواحة وقد وقع على جارية له في ناحية الحجرة بعد أن كان مضطجعا إلى جنب امرأته، واستملح الرّسول حكايته من غير اعتراض على ما فعل[5]. يبدو أنّ النّساء أنفسهنّ رضين بما أقرّه العرف عليهنّ، بما كرّم به النّص الرّجال سواء في مجال المناكح أو الموارثات أوغيرها من المشاغل.. واستسلمن لواقع التشريع:

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ج3، ص93.
(2) ابن العربي، أحكام القرآن،ج1، ص173.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص95.
(4) التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص580.
(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص209.

فمنهنّ من رضيت بالأثرة، مثل سودة زوج الرّسول وقد وهبت يومها لعائشة، ومنهنّ من بقين يساومن بحقّهنّ في الوطء فيما بينهنّ كالقصّة التي حدثت بين عائشة وصفيّة، وكان الرّسول غضب عليها، فقالت لعائشة: أصلحي بيني وبين رسول الله (ص) وقد وهبت يومي لك»[1].

ظلّ بذلك المفسّرون والفقهاء أوفياء لمنطلقاتهم، فحافظوا على المرتبة التي وضعوا فيها المرأة وسوّوا الحرّة بالمملوكة في الوطء وقد جمع بينهما الاسترقاق، وسارت الرؤية الفقهيّة وراء الحفاظ على حقّ قوامة الرّجل على المرأة، حتّى وإن كان بإهدار حقّ المرأة، فحفظ عن مالك أنّه يعتبر الخلوة سواء وطِئ الرّجل أم لا، فضربوا للمجبوب سنة حتّى يمسّها، وإن وفّق في وطئها، ولو مرّة واحدة، فهو في نظر الشّرع قائم عليها وتعتبر طاعته واجبة عليها، بل إنّ الفقهاء يدرجون من ادّعت عذريتها رغم دخول زوجها عليها ضمن هذا الحكم، حتى وإن شهدت النّساء بصدق دعوتها.

ولكنّهم أيضا أقاموا للأعراف اعتبارات أبعدتهم عن المسّلمات التي خضعوا لها في أحكامهم، فحملوا على البحث عن منهج توفيقيّ يحفظ التوازن بين الأمر المنزّل وضغوط المجتمع، ويتجلّى ذلك في:

3
قضيّة الرّضاع

نزلت أحكام الرّضاع في آيتين، الأولى في قوله «**والوالداتُ يُرْضِعْنَ أولادَهُنّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ**» (البقرة 2/ 233)، والثانية في قوله «**وإن تعاسَرْتُمْ فستُرضِعُ له أخرى**» (الطّلاق 65/ 6)، وانتزع منهما الفقهاء أحكام الرّضاع ليجيبوا عن المسائل التي تفرّعت عبر العصور، فنلمس في يسر قلق ابن العربي، مثلا، منها، ويشهد بأنّها «عضلة ولا يتخلّص منها إلاّ بجريعة الذّقن مع الغصص بها برهة من الدّهر»[2]، والسّبب في ذلك أنّها تستدعي جملة من القضايا شعر المفسّرون في تقليبها بالحرج لأنّها تكشف عن حقيقة ما يحدث في المجتمعات، ومنها الكشف عن مدى تناسق الدّلالة بين الآي التي تتفق في الغرض الفقهيّ، وتوحي لنا بالبحث عن مدى تناسب مقالة الفقه في الرّضاع مع مسلّمة الاسترقاق، ونعني واجب الأمّ في إرضاع ابنها، ثمّ المدّة الموجبة للرّضاع أوّلا والمدّة الموجبة للتحريم ثانيا.

---

(1) نفسه، ص405.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص202

يقتضي الجواب عن هذه المسائل الاتّفاق أوّلا في مفهوم الرّضاع، وهل هو حقّ الزّوج على المرأة ؟ واختلف الفقهاء في الجواب والسّبب يرجع إلى تداخل المنطلقات الفقهية التي صدروا منها، لأنّه مشغل يستتبع استحضار المسلّمة التي اعتمدوها في قيام النّكاح على البيوع، وإلى أي مدى يقوم النّكاح على الاسترقاق، وما يستتبعه من معاني قوامة الرجل على امرأته؟ مثلما هو مشغل يندرج ضمن أحكام الطّلاق، وخاصّة أنّ جلّ الأحكام في الرّضاع نزلت في قوله «**والوالداتُ يرضِعنَ أولادهنَّ حولين كاملينِ لِمَنْ أرادَ أن يُتمَّ الرّضاعةَ وعلى المولودِ لهُ رزقُهُنَّ وكِسْوَتُهُنّ بالمعرُوفِ لا تُكلَّفُ نفسٌ إلاّ وُسعَها لا تضارُّ والدةٌ بوَلَدِها ولا مولودٌ له بوَلَدِهِ وعلى الوارِثِ مثلُ ذلك فإن أراد فِصالاً عن تَرَاضٍ منهما وتَشاوُرٍ فلا جُناحَ عليهما وإن أردتم أنْ تسْتَرضِعوا أولادَكُم فلا جُناحَ عليكم إذا سلَّمْتُم ما آتيتموهنّ بالمعروفِ واتّقوا اللّهَ واعلموا أنّ اللّه بما تعملونَ بصيرٌ**» (البقرة 2/ 233). فبنى العلماء على هذه الآية أحكام الرّضاع، ولعلّ قضيّة المطلّقة هي التي أشكلت عليهم، والسبب هو خروج المرأة بطلاقها عن قوامة الزّوج إلى قوامة أخرى قد تكون قوامة وليّ أو زوج غيره، فاقترن قولهم بالاجتهاد الّذي ولّد الاختلاف، لاسيما أنّ اللّفظ احتمل المعنيين، كما يقول القرطبي» لأنّه لو أراد التصريح بكونه عليها لقال: وعلى الوالدات رضاع أولادهنّ كما قال تعالى «**وعلى المولود له رزقهنّ**»[1].

إنّ الاضطراب الذي وقع فيه الفقهاء لا يبرّر في نظرنا إلاّ بمعرفة الرّسوم التي كان يسير عليها المجتمع، والتي كانت تقيم فروقا بين المرأة «الحسيبة» «الشريفة» و«الوضيعة» «الدنيئة»[2]، وهي في نظرنا نفس الرؤية التي قامت عليها المناكح، لذلك اختصر مالك السّبيل وتفادى التقية في القول، وأخرج الشريفة من حكم الرّضاع واعتنى بتقديم الحجّة، وهو في ذلك وفيّ لمساره الفقهيّ من حيث اعتبار المرأة اختزالا لروح العشيرة، وإن كان المهر صفة للبيع فهو لا يطلق للزّوج سلطانه عليها، واستدلّ بذلك المالكيون على حجّية رأيهم من باب المصلحة الذي أرسوه أصلا فقهيّا، وعلّلوه من جهة أنّ المناكح إنّما هي استحلال للفروج واستمتاع بها، ويخشى من فرض الرّضاعة على الشريفة إلحاق الضّرر بها، وإنزالها إلى مرتبة الوضيعة.

أقرّ الحنفيون من بعد إمامهم وكذلك الشافعيون بموقف المالكيين ضمنيّا لأنهم راعوا في تشريعهم طابع العدل في توزيع الأحكام، وذلك بمحاورة طابع التراتبيّة الّذي

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ج3، ص161.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن،ج1، ص 206؛ القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص161.

انتظمت ضمنه الطبقات الاجتماعيّة، فالرّضاعة حقّ على الوضيعة بسبب العسر الّذي يلحق الرّجل، وبسبب الأجرة التي أقرّها المالكيون للمرأة الشريفة إن رضيت بإرضاع ولدها، وقد اكتفوا بإقرارها في المطلّقة وتكليف بيت المال بها في حال إعسار الرّجل، لكن تفطّنوا إلى إمكانيّة استغلال المرأة الأمر فتطيل في مدّة الرّضاعة، وعندها وقعوا في نقيض القول خاصّة أنّ الآية التي في البقرة تستدعي التي في الأحقاف 46/ 15 «**وحملُه وفصالُه ثلاثُونَ شهرًا**». سينعكس اضطراب الفقهاء على مشاغلهم في العدّة وفي إثبات النّسب لينشئوا رؤى فقهيّة تختلف من مذهب إلى آخر، وذلك رغم إجماعهم على أنّ مدّة الرّضاع لاتتجاوز بحال الحولين، معتبرين في ذلك العبء الماليّ الّذي يلحق الرّجل في استئجاره زوجه أو غيرها. وتفرز هذه الأحكام طبيعة العلاقة بين الابن وأمّه مقارنة بعلاقته بأبيه، فكأنّ الأمّ هي القريبة والبعيدة في آن، تلد للأب تعزيزا لنسله وهي بذلك الحامل بما بذر والواضع لما رعى، تلك هي وظيفتها باعتبارها زوجة دفع الرّجل فيها قدرا من المال يزيد وينقص بحسب مكانتها، ولم يراع من الفقهاء جانب عطف الأمّ وحنانها على ما ولدت إلاّ أصحاب أبي حنيفة، فيقول الجصّاص في تعليل تقديم الأمّ على المرضعة في رضاعها ابنها «وهو أنّها أرفق به وأحنى عليه وذلك في الغلام عندنا»[1]. لذلك يبقى أهلها ملزمين بإتمام الوظيفة في حضانة الطّفل إذا ماتت الأمّ لأنّهم أولياؤها المنتفعون بصداقها، ومن هذا المنطلق أيضا حاورالفقهاء قضيّة كفالة الأمّ لابنها بإرضاعه أو حضانته، وقد تزوّجت بآخر، فاعتبروا زواجها حاجبا لعلاقتها بابنها سواء في كفالته لأنّه ملك والده، أو في إرضاعه لأنّ الولد يرضع بماء رجل آخر، والأب في هذه الحال مخيّر في استئجار المرضع.

وإذا بالمسألة تعود بنا رأسا إلى قضيّة «لبن الفحل» وعلاقته بأصناف المحرّمات في النّكاح لأنّ الفقهاء يقدّمون مفهوما للبن المرأة نعترف بعجزنا عن إدراك الأركان التي قام عليها، وخاصّة أنّ الدّراسات الحديثة لم تقف عند دلالة هذه الدّقائق الفقهيّة. وقد نذهب في تأويلنا إلى أنّ المرأة في نظر الفقهاء هي مرضع بالحمل النّاتج من الوطء، لكن كيف نفسّر فهمهم للغيلة وقد تصوّروا خضوع الرّحم والثدي لنفس المجاري؟ فيعرّف القرافي اللفظ بأنّه «إرضاع لبن الحامل على الصّبيّ، والمتوقّع من الفساد إضعاف المنيّ اللّبنَ لمشاركة الرّحم الثدي في المجاري، ولذلك تتحرّك شهوة النّساء بمسك الثّدي»[2].

(1) الجصّاص، أحكام القرآن، ج2، ص107.
(2) القرافي، الذّخيرة، ج4، ص275.

تميّز الكيا الهرّاسي حتّى عن اللاّحقين بجرأة تقليب النصّ من جهة منطقيّة الدّلالة فيه، فيعتبر تعليل القائل بلبن الفحل ضعيفا: «وما كان من الرّجل إلاّ وطء، هو سبب لنزول الماء منه، وإذا حصل الولد، خلق الله اللّبن من غير أن يكون اللّبن مضافا إلى الرّجل بوجه ما »[1]. ومن هذه النتيجة يقيم الكيا الهراسي الحجّة على شرعيّة اعتبار الفقه اللّبن من حقّ المرأة دون الرّجل، ولذلك يردّ الخبرعن عائشة برواية عروة حين أبت دخول أفلح أخي القعيس عليها، فقال لها الرّسول: «ليلج عليك فإنّه عمّك تربت يمينك «[. . .] وكان أبو القعيس زوج المـرأة التي أرضعت عائشة»[2]. فيصفه الكيا الهرّاسي «بأنّه خبر واحد»، وينتهي إلى نفس الملاحظة التي صرّح بها ابن العربي «بأنّ القول فيه مشكل والعلم عند اللّه»[3]. وإلى هذه السّبيل عرّج فقهاؤنا في مسألة أصناف التحريم في الرّضاعة، وحاول الفقهاء بتعريجهم أن يجتنبوا الاختلاف، لكن هل قامت مقالتهم في رضاع الكبير على اتفاق؟ ألم يواجه الفقيه جمعا من الأخبار المتضاربة بين إقرار التحريم ونفيه؟ وجميعها تستمّد حجّيتها من الصّحابة؟ فقام التشريع نفسه لعدد الرّضعات على خبر واحد برواية عائشة، وهو يثير مشاكل أكثر مّما يحلّها «قالت: كان فيما أنزل اللّه عشر رضعات معلومات يحرّمن، ثمّ نسخن بخمس معلومات، وتوفّي رسول الله (ص) وهنّ ممّا يقرأ من القرآن»[4]. وكانت تفتي لمن يريد الدّخول عليها بأن يرضع من ثدي بنت أخيها كلثوم بنت عبد الرّحمن، وأنكر أزواج الرّسول عليها ذلك[5]. واقتدى بها جمهور التّابعين وفقهاء الأمصار، بينما حمل عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وأزواج النّبيّ حديث سالم بن حذيفة على الرّخصة، واعتبروا أنّ المحرّم من الرّضاع هو ما أنبت الشحم واللّحم، على ظاهر قول الرّسول[6]، وبه أفتى عمر حين سأله رجل كانت له جارية يطؤها فعمدت امرأته فأرضعتها[7].

بيّنت الحلول الفقهيّة التي أوجدها الفقهاء المفسّرون لفروع المسائل المتولّدة من نكاح السنّة أنّ السّند المرجعيّ الأصل كان العرف، وعكسوا عليه مضامين النّص القرآنيّ، سعيا إلى تقليص المسافة بينه وبين سيرورة المجتمع. فما هي منطلقاتهم في

---

(1) الكيا الهرّاسي، أحكام القرآن، ج2، ص395.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص111.
(3) الكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج2، ص395.
(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ج5، ص109.
(5) النّسائي، السّنن، كتاب النّكاح، «باب لبن الفحل»، ج6، ص102.
(6) ابن رشد، المقدّمات، بحاشية المدوّنة الكبرى،ج2، ص68.
(7) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص290.

مشغل ملك اليمين؟ وإلى أيّ مدى كان تفسيرهم نابعا من النّص؟ وما هي المرجعيات التي قامت عليها مناهجهم في استنباط الأحكام؟

4
في ملك اليمين

أشار النص إلى ملك اليمين في خمس عشرة آية بصيغة «**ملكت أيمانكم**»[1]، ومرّة بلفظ فتياتكم في قوله «**فمِن ما مَلَكَت أيمانُكم من فتَيَاتِكم**» (النّساء 4/ 25)، وأخرى بلفظ الإماء في قوله «**وأنكحُوا الأيَامى منكم والصّالِحِين من عبادكم وإمائكم**» (النّور 24/ 32). واستند إليها المفسّرون في إرساء أحكامهم في ملك اليمين، أقاموها دون شكّ على نفس الأركان التي في نكاح السّنة، فكانت أجوبتهم بمثابة رجع الصّدى لما كان قد قيل،ولكن على غير وجهه المعلوم، لأنّ موقفهم في اعتبار «المملوكيّة» مشغلا يندرج في البيوع ظلّ صريحا، ولا يقتضي من المفسّر أن يبرّر رؤية المجتمع أو الشرع، لذلك تنزّلت أحكام الإماء في مشغل النّكاح والوطء ضمن رؤية جامعة للرّتبة الاجتماعيّة لطبقة العبيد. بل كانت مقالتهم أبين في مبحث البيوع والعتق. ونلاحظ بدءا أنّ المشاغل في ملك اليمين استقطبت اهتمام الفقهاء أكثر من المفسّرين، والسّبب هو أنّها مشاغل كانت تحدث نتيجة نوازل ولّدتها طبيعة التّحوّل في البنية الاجتماعيّة، غير أنّ الأجوبة في هذه الفروع ظلّت تتغذّى من الأحكام الأصول التي اقرّها العلماء أركانا في صحّة النّكاح، ونحن نبيّن ذلك:

فقد قامت مقالة النّكاح في ملك اليمين على نفس الأصول القرآنيّة التي في المناكح،وبينّا في بداية الفصل أنّ الفقهاء وإن أباحوا نكاح الإماء فهو على الضّرورة، واستنتجوا ذلك بتعليق معنى الطّول في الآيةعلى معنى العنت، لكن باعتماد دقائق دلاليّة تختلف عن التي شرّعوا منها للنكاح. قد بيّنا الموقف الّذي اتّخذه العلماء من منع الجمع بين الحرّة والأمة في نكاح صحيح، وبيّنا المنهج الذي سلك الفقهاء لأن يوفّقوا بين منع نكاح الأمة إن كان الرّجل يطول الحرّة، وقبول نكاحها استنادا إلى ما ذهب إليه البعض في تأويل «الطّول» بالعشق والهيام، فيكون نكاحها اجتناب الوقوع في المحظور[2]. ويستعرض القرطبي مختلف الفهوم التي تقدّم بها الفقهاء، وهي تصوّر حدّة الجدل الّذي استقطب اهتمامهم، فيقول: «يكون تزويج الأمة معلّقا بشرطين:

---

(1) عبد الباقي، المعجم المفهرس، مادة (ملك)، ص673.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص137.

عدم السعة في المال، وخوف العنت، فلا يصحّ إلاّ باجتماعهما. وهذا هو نصّ مذهب مالك في المدوّنة من رواية ابن نافع وابن القاسم وابن وهب وابن زياد. (. . .) وبه قال الشّافعي وأبو ثور وأحمد وإسحاق واختاره ابن المنذر وغيره، (. . .) قال مجاهد: ممّا وسّع اللّه على هذه الأمّة نكاح الأمة والنّصرانية، وإن كان موسرا، وقال بذلك أبو حنيفة ولم يشترط خوف العنت، إذا لم تكن تحته حرّة»[1]. وبهذه المواقف اكتسبت الإماء صفة رسميّة، لها ما للزّوجة الحرّة من صداقِ مثلِها، وقد يبلغ قدرا عاليا من المال إذا كانت من علية الجواري، ويدفعه الرّجل لسيّدها إن أبى بيعها، فيستتبع هذا الموقف نتائج فقهيّة تتّصل بإثبات نسب المولود له وحكمه شرعا من حيث الملكيّة أو الحرّية، ولها ما أقرّه لها الشّرع أيضا في الاقتسام بين الزّوجات، لكن على النّصف قياسا على الحدّ في الزّنا في قوله «**فعليهنّ نصفُ ما على المُحْصَناتِ من العذاب**» (النّساء 4/ 25). مثلما لها حقّ الميراث من الزّوج. بدت الأمة، من هذه الوجهة، خرجت عن ملك اليمين، وتميّزت بأحكام منحتها مكانة ثابتة في المجتمع؛ لكن تضطرب مقالة المفسّر عندما يكشف المجتمع عن الوجه الخفيّ في علاقة الأمة بسيّدها الّذي رفض بيعها، أو أراد بيعها لغير زوجها، وهي بذلك داخلة في ملك يمينه، ويقتضي منّا هذا الحكم أن نسأل عن مدى اعتبار الأمة المتزوّجة محصنا ؟ أي هل إنّ زواجها يمنع سيّدها من أن يطأها ؟ يبدو من تنظير الفقهاء أنّ قولهم بتحريم وطئها من سيّدها صريح، لكن أظهرت النّوازل عكس ذلك، فيسأل سحنون ابن القاسم «أرأيت إن كانت أمّ ولد لرجل زوّجها من رجل فهلك الزّوج والسيّد ولا يعلم أيّهما هلك أوّلا؟ قال: لم أسمع من مالك في هذا شيئا وأرى أن تعتدّ بأكثر العدّتين أربعة اشهر وعشرا مع حيضة في ذلك لا بدّ منها»[2]. ويتجلّى تردّد الرّؤية الفقهيّة في الجواب، وذلك لاستحضار الفقيه أحكام الملكيّة والبيوع التي تقوم على امتلاك الرّقبة، مثلها مثل البعير لسيّده أن يبيعه أو يُطْلِقه أو أن يهبه وإن أراد فيقتله، فكان لذلك، عزوف من العلماء عن التعمّق في تحليل النّوازل المتّصلة بالملكيّة. وعلى هذه الأرضيّة قامت رؤية الفقيه في إباحة نكاح الأمة المسلمة على الكراهة، فاعتبره مسروق مثل إباحة الميتة للضّرورة، واشترط النّخعي طلاقها إذا تزوّج الرّجل الحرّة عليها[3]. لكنّه حكم حبا به التشريع طبقة من الإماء تميّزن بإسلامهنّ، ولعلّه أرفع المراتب في سلّم

---

(1) نفسه.
(2) الإمام سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص81.
(3) نفسه، ص138.

الاسترقاق، ويليه في المرتبة أمّ الولد، التي تكتسب معنى لوجودها إذا وضعت لسيّدها ولدا أقرّ بنسبته إليه فصار حرّا[1]، ثم المدبّرة فالمكاتبة فالجارية من علية الرّقيق، وفي أسفل المراتب الجارية من وخش الرّقيق.

إنّ الرّجل وحده هو المتصرّف في حريمه، يطأ من يشاء ويرجئ من يشاء. وإن كان الشّرع قد ألزمه بالعدل في القسمة بين نسائه، والقرعة بينهنّ في الخروج معه فقد أطلقه مع حريمه، وتحوّل ملك اليمين فضاء يمنح الرّجل حريّة الانعتاق من القيود الاجتماعيّة وإرضاء عواطفه، فأباح له الشرع في ملك يمينه ما قد حرّمه عليه في النّكاح، وذلك بدءا من مفهوم «العُقرِ»، فقد جاء في لسان العرب «العقر هو العقم، وهو استعقام الرّحم[..] وهو الحبس والإعاقة»، ونفهم منه أنّه مصطلح فقهيّ يرادف «العزل»[2]، وإن تحدّث عنه المفسّرون فليبيّنوا أنّ قول العلماء هو على تحريمه بالنسبة إلى الحرّة، وقد روي عن عليّ أنه كان يعزل عن إمائه، ورخّص فيه سعد بن أبي وقّاص وجابر وابن عباس، وأجمع عليه أصحاب الرأي والحديث[3].

حرّر المفسّرون الإماء أيضا من القيود التي فرضوها على الحرائر، ولا سيما في حكم ستر العورة والحجاب، فقد استغلّوا الإشارة التي في قوله «**أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتِكُم**» (الأعراف 7/ 26) ليسنّوا أحكاما تقوم على الفرق بين الحرّة والمملوكة، فإن اعتبروا الحرة عورة كلّها فيما عدا الوجه والكفّين فقد فرضوا على أمّ الولد تغطية رأسها وقدميها، وأقرّوا بتحريم بيعها، بينما ذهبوا في الإمة إلى إخراجها من عبء الأحكام، واعتبروا العورة منها «ما تحت ثديها، ولها ان تبدي رأسها ومعصميها»[4]، والغريب أنّهم من حيث قصدوا الحطّ من مكانتها ألحقوها بالأحكام الخاصّة بالرّجل «حكمها حكم الرّجل». فالواضح انّ لهذه الأحكام أصولا تاريخيّة قد ترجع إلى ما فرضه عمر من أحكام، وذلك إذا ما أخذنا بجملة الرّوايات الّتي اعتمدها المفسّرون والفقهاء مراجع نصيّة تثبت حجّية قيام هذه الأحكام، ويؤول المفسّرون حدوثها نتيجة اختلاط الحرائر الشريفات خاصّة بالدّنيئات من النّساء. ونعتقد أنّ هذا التفسير يتماشى مع تعقّد تركيبة المجتمع فأصبح من العسير تمييز الحرّة من الأمة، وذلك لتكاثر العشائر بتزايد الموالي الأحرار والعبيد. وتذكر هذه الرّوايات التي نصّ

---

(1) وقد حفظت لنا كتب التّاريخ خلفاء ولدتهم أمّهات أولاد ونذكر على سبيل المثال المأمون

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عقر) و(عزل).

(3) ابن قدامى، المغني، ج8، ص133.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص183.

عليها المفسّرون أنّ عمرا كان «يضرب الإماء على تغطيتهنّ رؤوسهنّ ويقول: لاتشبّهن بالحرائر»[1].

وبذلك حصلت للأمة أحكام ميّزتها عن الحرّة، لأنّها متخفّفة من القيود الأخلاقيّة التي كبّلت بها العشيرةُ الحرّة، فصوّرتها لذلك كتب الأخبار، لعوبا وجريئة، ونحن نعني الرّفيعة من الجواري، وقد شهد فيهنّ الجاحظ «بأنّ الرّجال يتحظّون الأمة وقد تداولوها من لايحصى عدده من الموالي»[2]، وأقام فيها الفقهاء أحكامهم على ما احتاجت إليه مؤسسة الرّجال، حتّى يمكن إسعافهم بما قد أُثقِلوه في بناء المناكح على نظام المصاهرات.

لكن اضطربت الرؤية في التفسير عندما اصطدمت بحقيقة الصّياغة القرآنيّة في قوله «**أو ما مَلكَتْ أيمانُهنّ**» (النّور 24/ 31)، لاسيّما أنّهم ذهبوا إلى أنّ الآية نزلت في الاحتجاب، وصفها ابن العربي بأنّها «آية الضّمائر إذ فيها خمسة وعشرون ضميرا لم يروا في القرآن لها نظيرا»[3]. فقد قلّب المفسّرون الآية، في سبيل الاهتداء إلى معنى فقهيّ يحفظ الانسجام بين الأحكام، وخاصّة الانسجام بين ما أثبتوه من أحكام في ضبط سلوك الحرّة وما نزل إشارة إلى امتلاك الحرّة لليمين مثلها في ذلك مثل الرّجل، فكان أن اضطرب الفقهاء بين الأخذ بظاهر النّص، وهو أمر يؤول إلى تعطيل أحكام أخرى من بقيّة المجالات في المعاملات، والبحث عن الدّلالة الخفيّة التي يستبطنها ظاهر الخطاب وتأويلها؛ فيمكن بذلك الحفاظ على التّناسق بين جلّ الأحكام التي لها صلة بالمناكح. يقول الطبري «اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: أو مماليكهنّ فإنّه لا بأس عليها أن تظهر لهم من زينتها ما تظهره لهؤلاء. (. . .) وقال آخرون: بل معنى ذلك أو ما ملكت أيمانهنّ من إماء المشركين»[4]. واستنادا إلى هذا التأويل أجاز «للعبد الوغد أن يرى شعر سيّدته، وأن يأكل معها، وكذلك خصيان العبيد لا بأس أن ينظروا إلى شعور النّساء، وإن كان مالك كرهه، وأضاف عكرمة والشّعبي العنّين والمجبوب والأحمق»[5]. بينما فرضوا عليها في ذوي النضرة من عبيدها ما

---

(1) نفسه.

(2) الجاحظ، رسالة في القيان، ص158.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 1372.

(4) الطبري، جامع البيان، ج9، ص307.

(5) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص. 1374 والمجبوب هو الخصيّ الّذي قد استؤصل ذكره وخُصياه. ابن منظور، لسان العرب، فعل جبّ، ج1، ص392. أمّا العنّين فهو من لا يقدر على الجماع لمرض أو كبرسنّ أو يصل إلى الثيّب دون البكر. الجرجاني، التعريفات، ص171.

فرضوه على الرّجال الأحرار وليسوا بذوي محارم، ويزيد ابن العربي «الّذي لاقلب له في الجماع فالقياس يقتضي ألاّ يكون بينه وبين المرأة اجتماع لضرورة حاله»[1]، واشتهر هذا الموقف عن جمهور العلماء، وقد شرّعوا له استنادا إلى خبر هيت المخنّث الذي وصف بادنة بنت غيلان زوج عبد الرحمن بن عوف حتّى يرغّب عبد الله بن أبي أميّة في الخروج إلى فتح الطّائف فتكون من نصيبه في السّبي، فغضب الرّسول لوصفه، وقال «لأرى هذا يعرف ما ههنا، لا يدخل عليكنّ، فحجبه»[2].

حاور الفقهاء بتصنيفهم تركيبة المجتمع العربي، ولعلّ الحاجة إلى تطويع الحكم للواقع هي التي حملتهم على النّظر في مقاصد قوله «بعورات النّساء»، هل بالقياس على السّتر في الصلاة ؟

ولكن كيف يضمن خضوع المرأة للحكم وهي في بيتها ومع عبيدها؟ أوجد فقهاء الشافعيّة تفسيرا أثار حفيظة المالكيين، ويردّه ابن العربي في شدّة، «قال أصحاب الشافعي: عورة المرأة مع عبدها من السّرة إلى الرّكبة، وكأنّهم ظنّوها رجلا وظنّوه امرأة، والله تعالى حرّم المرأة على الإطلاق نظرا ولذّة[..] فما لنا ولغير ذلك؟ هذا نظر فاسد، واجتهاد عن السّداد متباعد»[3]. بيّن ابن العربي باستنكاره تفطّنه إلى المنهج الشّافعيّ الذي قرن ملك اليمين في مجتمع الرّجال بملك اليمين في مجتمع النّساء، ولكن رغم الطّعون، ألم ينبع حلّ الشافعيين من أرضية واقعيّة؟ وعبّروا به عن تيقّنهم باستعصاء مطاردة المرأة وهي في عالمها المغلق. وإن تبيّن لنا منذ هذا الفصل أنّ العلاقة بين المفسّر من جهة والفقيه من جهة ثانية والمجتمع من جهة ثالثة قد تميّزت بالتوتّر، فلأنّ كلّ طرف كان وفيّا للأسس التي وضعها في استنباط الأحكام، ومع هذا هل يمكن الحديث عن اتّفاق بين المفسّر والفقيه في مسألة فقهيّة؟ ألم تجمعهما الأصول الكبرى الفقهية على تفريعات ثابتة في الأحكام؟ ألا يوقفنا تفسيرالعلماء للآية **«وانكحوا الأيامَى منكُم والصالِحِين من عِبادِكُم وإمائِكُم»** (النور 24/ 31) على نسبيّة المقالة الفقهيّة، وإن حصل إجماع بين العلماء فهو إجماع العصر الواحد؟

ويتبيّن الجواب بتحليل أهمّ المسائل المتصلة بملك اليمين، وأهمّها، مسألة «إنكاح السّيد لعبيده»، وفي هذه المسألة شعر كلّ مفسّر بواجب تقديم مقالة، إلاّ أنّهم خضعوا في منهجهم في التفسير لمرجعيّتين، أولى تتعلّق بكيفيّة قراءة الآية، وقد قرأها

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 1374.

(2) نفسه.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص 1374.

الحسن «الصالحين من عبيدكم»، ولم يرو هذه القراءة من المفسّرين إلاّ القرطبي[1]، ومرجعيّة ثانية تتعلّق بخبر رواه النّخعي قال: «كانوا يُكرِهون المماليك على النّكاح ويغلقون عليهم الأبواب»[2]، واستند الفقهاء إلى هاتين المرجعيتين لبناء قاعدة بنوا عليها الرخصة المطلقة للسّيد حتّى يتصرّف في عبيده تصرّفه في بقية أملاكه.

لا شكّ في أنّ للقضية صلة باستثمار الملك، غير أنّ الإجماع لم يكن تامّا بين الفقهاء، فقد خالف فقهاء خراسان والعراق المالكيين في اعتبار العبد مكلّفا دون الأمة، ولذلك فإنّ مملوكيته لا تستغرق بُضُعَه، بخلاف الأمة التي تستوفي مملوكيتها كامل جسمها، ولاشكّ أيضا في أنّ الذي دفع بأهل الرأي إلى هذا الحكم إنّما هي طبيعة الأرض العراقيّة والفارسيّة المتميّزة بالخصب، والمؤثّرة في المجال الاقتصاديّ، فقد تبيّن من مدوّنات الفقه خاصّة أنّ العبد المدّبر، وهو المعتق بعد موت سيّده، أو المكاتب، وينقل ابن منظور تعريفه عن ابن الأثير هو «أن يكاتب الرّجل عبده على أن يؤدّيه إليه منجّما، فإذا أدّاه صار حرّا»[3] أو المأذون له في التّجارة، بأرض العراق له من الثّراء ما يسمو به حتّى عن الأحرار الأثرياء، بل هو الضامن في أحيان كثيرة النّماء لسيّده، وبهذا نعلّل الاختلاف بين الفقهاء لاختلاف الظروف الاقتصاديّة بين الأمصار.

أدرك المفسّرون أنّ مشغل ملك اليمين لا يفهم مقطوعا عن مشغل البيوع، وأدركوا أيضا أنّه مشغل حيّ ظلّ ينمو بحسب تعقّد المشاغل وتنوّعها من عصر إلى آخر، فأطلقوا للفقهاء حريّة الافتاء في النّوازل من منطق البيوع، واقتنعوا بأنّ النّص القرآني لم يتضمّن الإجابة عن الحوادث في ملك اليمين، بل هي رهينة الاجتهاد، وحتّى النّص السّنّي عجز عن الإجابة، وذلك رغم ازدهار صناعة الخبر التي كانت دوما تغذّي الأحكام بالسند النصّي. وفسحت المجال للفقيه بأن يفصّل في الحلول الجاهزة عسى أن يجدّ منها حلولا للمستحدثات الجشعة. ونشير إلى أبواب الفقه في أحكام أمّهات الأولاد والإماء، وقد عنيت بقضايا البيوع والعتق، وهي بلا شكّ مباحث كانت تضيق وتتسع بحسب أحوال المجتمعات مثل مشغل «الأمة بين الرّجلين يطآنها» أو «استبراء الجارية يباع شقص منها»[4] وهي مسائل عثرنا على آثارها في مدوّنة سحنون،

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص240.

(2) نفسه.

(3) ابن منظور، لسان العرب، فعل كتب، ج3، ص216.

(4) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص383؛ ج3، ص60. والشقص: «الطائفة من الشيء والقطعة من الأرض (. . .) ولك شقص هذا وشقيصه كما تقول نصفه ونصيفه». ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص340.

بينما غابت في الأمّ والرّسالة للشّافعيّ، واستحضرها فقهاء الحنفيّة في الفتاوى البزّازيّة[1]، وسكتت عنها كلّ مصنّفات التفسير، وليس اعتباطا أن يسكت المفسّر عن مسألة فقهيّة لها تأثير في سير المجتمع، وقد نفسّرسكوته بتعقّد العمران أو بمرجعيات تشابكت فيها العوامل الاقتصاديّة بالاجتماعيّة.

ونحن نكتفي في هذه المرحلة من البحث بالإشارة إلى القضيّة التي ستتضح في بقيّة المشاغل في فصولنا القادمة. وبها ستتبيّن المسالك التي سلكتها مقالة الفقيه في تطوّرها، وقد استندت في منطلقها إلى الأصل التفسيري.

يبدو ممّا سبق:

1 ـ أنّ المشرّع قد ضاق بمعاني المناكح في القرآن، فوسّعها بآفاق العرف لذلك يصحّ أن نسأل: ماهي العوامل التي ألجأت إلى تغليب العرف مع الانتصار بالنّص وعلى أيّ وجه تجلّى التغليب وبان الانتصار؟ ألم تسهم أعراف الجزيرة والحجاز في توجيه الفهم بل وحتّى في قراءة الآية، ومن وراء ذلك إسهام أعراف المجتمعات التي دخلها الإسلام، والتي ظلّت كامنة في البنى الاجتماعيّة ؟

2 ـ ثمّ أليس من اليسير الحديث عن وجود مسافة فصلت بين النّص القرآنيّ والنّص التأويليّ، بين حرص المفسّر على الالتزام بدلالة النّص، وإن أبهمت فبظاهرها، وانشداد الفقيه إلى أرض الواقع المتحوّلة دوما، وكلاهما في فهمه متعبّد، وهذا هو الأساس في تاريخيّة فهم النّص القرآنيّ وتأوّل آياته.

ستتحوّل هذه النّتيجة إلى مبدأ قارّ في جميع المشاغل القادمة، وهو ما يمكن بلورته في الفصل القادم.

---

(1) الشيخ البزّاز، الفتاوى البزّازيّ، ج4، ص ص 517 -519.

II

في أحكام الفراق

نقصد بأحكام الفراق الأحكام التي أقرّها العلماء لمختلف المظاهر في حلّ عقدة النّكاح. وإن كانت في الظّاهر أحكام تتصنّف إلى صنفين جامعين وهما الإحداد والطّلاق، فإنّ ما بينهما مراتب تمرّ بها المرأة ويتعذّر إدراج أحوالها في أيّ من الصّنفين، كحال الأمة في ملك اليمين وحال الظّهار والإيلاء في النّكاح بعقد.

اقتضى ذلك من العلماء أن يوجدوا تعليلا فقهيّا لجميع الأحوال التي تنتقل فيها المرأة من ملكيّة الزّوج إلى ملكيّة الوليّ أو إلى زوج غيره، كما اقتضى منهم أن يترصّدوا الأحوال التي تنتقل فيها الأمة من ملكيّة سيّد إلى آخر.

فأحكام الفراق تحفظ المرأة في خروجها من الإحصان سواء كان بوفاة الزّوج أو طلاقها أوعتقها أو بيعها. كما أنّها أحكام تشمل المرأة التي بقيت في حكم المعلّقة بغياب الزوج أو بظهار أو بإيلاء. ولاشكّ في أنّها مرحلة في نظر المشرّع دقيقة لأنّها تتعلّق بكيفيّة العمل عند إزالة النّكاح الّذي عقد بحسب شروط ورد بها الشّرع. فاندرج اهتمام الفقهاء بالمرأة من جهة اعتبارها كائنا يرمز إلى شرف العشيرة ومؤتمنا على حفظ نسل الزّوج إذا قرّر حلّ عقدة النّكاح، والمرأة أيضا هي غنم الرّجل فيما ملكت يمينه بالسّبي أو الشّراء له أن يحبسه أو يفرّط فيه عن طريق البيع.

تلك هي المشاغل الّتي يدور عليها هذا الفصل، ونعنى فيه بمنهج المفسّر في تنظيم أحكام الفراق وفيه نروم أن نجيب عن ثلاثة أسئلة هي:

* على أيّة نواة قرآنيّة قامت هذه الأحكام؟
* وكيف وفّق المفسّر في أحكام الفراق بين الأمر التوقيفيّ وحاجة العصر؟
* وما هي المرجعيات الّتي أثرت في هذه الأحكام؟

ونأمل في الإجابة عن هذه المسائل أن نجلّي المسافة التاريخيّة التي يقطعها الحكم الفقهيّ ومختلف العوامل الثّقافيّة التي وجّهت فهم النّص لإرسائه حكما ملزما.

يقتضي منّا العمل بدءا أن نحلّل الأصناف التي تجلّى فيها معنى الفراق وأن ننظر فيها منفصلة حتى نتبيّن مختلف المراحل التي يمرّ بها الفهم في عمليّة التأويل، فنجيب عن هذه الأسئلة من خلال ثلاثة مشاغل: مشغل الإحداد باعتباره فراقا انحلّت فيه عصمة النّكاح بوفاة الزّوج ومشغل الطّلاق باعتباره فراقا أقرّه الزّوج ومشغل الزّوجة الشاغرة وقد صارت المرأة في حكم المتروكة.

1

في الإحداد

نزلت في الإحداد آيتان، الأولى «**والّذين يُتوفَّوْن منكم ويَذَرُونَ أزواجًا يتربَّصْنَ بأنفسِهِنّ أربعةَ أشهُرٍ وعشْرًا فإذا بَلَغْنَ أجلَهُنَّ فلا جُناحَ عليكُم فيما فَعَلْنَ في أنفسِهِنّ بالمعروفِ واللّه بما تعملُونَ خَبِيرٌ**» (البقرة 2/ 234) والثّانية «**والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجًا وصيَّةً لأزواجِهِم متاعًا إلى الحَوْلِ غيرَ إخراجٍ فإنْ خرَجْنَ فلا جُناحَ عليكُم في ما فَعَلْنَ في أنفُسِهِنّ من معروفٍ واللّه عزيزٌ حكيمٌ**» (البقرة 2/ 240). شملت الآيتان ثلاثة معان كبرى: المدّة التي على المرأة أن تتربّص فيها، ونجد حكما بالحول وحكم الأربعة أشهر وعشرا، ومعنى ثانيا ينصّ على بقاء الزوجة في بيت الزّوجيّة مدّة عدّتها، وثالثا تمثّل في الإلحاح على أنّ المرأة مملّكة في نفسها. ويلمس المتأمّل في الآيتين اشتراكهما في نفس التركيب التّلازميّ حتّى كأنّ البنية العامة هي نفسها، ولم يشمل التغيير في المعنى سوى صدر كلّ آية.

كان لذلك تأثير في توجيه فهم المفسّرين وقد انعكس على طبيعة الأحكام التي استنبطوها في المرأة الحادّ، فقد حاولوا البحث عن تفسير يوفّق بين المعنيين، ويفتح بابا في التشريع، فتناولوه من جهة ترتيب الآيتين على النزول، وبحثوا عن الدّليل من المأثور عن الرّسول وصحابته، فذكر الرّازي أنّ الفقهاء أجمعوا «على أنّ هذه الآية (البقرة 2/ 234) ناسخة لما بعدها (البقرة 2/ 240) من الاعتداد بالحول وإن كانت متقدّمة في التلاوة (..) والتقدّم في التلاوة لا يمنع التأخّر في النزول، إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النّزول»[1].

---

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص109.

لم يخرج الرّازي بموقفه عن الموقف الرّسميّ الّذي أجمع عليه العلماء، ولا نعتقد أنّ الأمور سارت بمثل هذا المسار الطبيعيّ الذي جسّمه في نصّه.

فنحن لا ننكر أنّ جمهور العلماء سعوا إلى إبطال العمل بآية الحول في العدّة البقرة 2/ 240، وقامت حجّتهم على أنّ الحكمين نزلا على التدريج وذلك لغرض التخفيف على المسلمين، لكن لا نجد تعليلا نقدّمه لسكوت أوائل المدّونات الفقهيّة عن إثارة العلاقة التّاريخيّة بين آيتي العدّة، بل توقّفوا عند بيان دلالة آية الأربعة أشهر وعشرا البقرة 2/ 234 وعليها أقاموا فروع الأحكام المتّصلة بالمتوفّى عنها زوجها وغابت بذلك الإشارة إلى آية الحول، فيقول الشافعيّ في سياق استحضاره للآيات المتّصلة بأحكام العدّة عموما «وقال «والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرا». فقال أصحاب رسول اللّه: ذكر اللّه [في] المطلّقات أنّ عدّة الحوامل أن يضعن حملهنّ، وذكر في المتوفّى عنها أربعة أشهر وعشرا»[1]. ويضطرّ محقّق الرّسالة للشافعي أحمد محمّد شاكر إلى أن يبحث عن صدى السند الّذي ارتكز إليه الشافعي في إثبات مقالته، ليبيّن أنّه موقف لا يتميّز به الشافعيّ عن غيره من أئمّة الفقه وإنّما روي القول عن ابن عبّاس وعليّ وغيرهما من الصّحابة، فيحيل على موطّإ مالك وعلى كتاب الأمّ للشافعيّ[2]، وفي موقف محمّد أحمد شاكر دليل على شعوره بالنزعة التي تغلّبت على الشافعي في إقصاء الآية الأخرى في عدّة الوفاة.

ويعود الطبري في أواخر ق 3هـ/ 9م على عكس معاصريه ومن بينهم الجصّاص، إلى إثارة المسألة من جديد فيجمع المأثور من أقوال السلف على اختلافها، ويجعلها أخبارا متكافئة في الأدلّة استنطقت المعاني التي في الآيتين فكانت سندا يشرّع للاختلاف في التشريع.

غير أنّنا نلاحظ ميل المصنّفات بعد الطبري إلى اجتناب الوقوف عند مسألة الاختلاف، وإن كان ابن العربي والكيا الهراسي قدّما مقالة قائمة على منهج مختلف في تفسير آية العدّة بأربعة أشهر وذلك بتلخيص ما حدث بين العلماء الذين أتوا بعد الشافعيّ من جدل في العلاقة التاريخيّة بين الآيتين، ثمّ ببيان أنّ الخبر المأثور مفسّر لما غمض من آراء السلف، فيقول ابن العربي: «في نسخها قولان: أحدهما، أنّها ناسخة لقوله تعالى «متاعا إلى الحول غير إخراج»، وكانت عدّة الوفاة في صدر الإسلام حولا، كما كانت في الجاهليّة، ثمّ نسخ اللّه تعالى ذلك بأربعة أشهر وعشر، قاله

(1) الشافعي، الرّسالة، ص 573.
(2) نفسه، راجع تعليق أحمد محمّد شاكر، الهامش رقم 6.

الأكثر. الثاني، أنّها منسوخة بقوله تعالى «متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ من معروف» تعتدّ حيث شاءت، روي عن ابن عبّاس وعطاء.

والأصحّ هو القول الأوّل كما حقّقناه في القسم الثّاني من النّاسخ والمنسوخ على وجه نكتته على ما روى الأئمّة في الصّحيح أنّ ابن الزّبير قال لعثمان (ر): قوله تعالى «**والّذين يتوفّون منكم ويذرون ازواجا وصيّة لأزواجهم**» نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها؟ قال: يابن أخي، لا أغيّر منه شيئا عن مكانه، وقد قال الأئمّة إنّ النّبيّ (ص) قال للفريعة بنت مالك بن سنان حين قتل زوجها: «**امكثي في بيتك حتّى يبلغ الكتاب أجله**»[1].

كان من اليسير أن نفسّر تجاوز ابن العربي والكيا الهرّاسي للمسألة بمبدأ «زوال الحكم لزوال العلّة» لأنّ المجتمع في ق 5هـ/ 11م وفي 6هـ/ 12م قد تبنّى الرأي القائل بأنّ آية الأربعة أشهر وعشرا نسخت آية الحول، غير أنّ ابن عطيّة شذّ عن المفسّرين، فطوى كلّ المراحل الزمنيّة ليرفع الغطاء عن نصّ الطّبري، ويدفعنا موقفه إلى أن نسأل عن الأسباب في سكوت ابن العربي والكياالهراسي عن ترتيب الآيتين، وقد نرجعه إلى العامل الاجتماعي الذّي يدفع بالمفسّر إلى كيفيّة في الفهم خاصّة، ولعلّه هو نفس العامل الذي دفع بالطبري إلى استحضار الموقف المخالف، وبابن عطية إلى إثارة القضيّة. لكن بم نفسّر رجوع ابن عطيّة إلى المسألة ؟ ألغرض تدوين مختلف المواقف؟ ونستبعد ذلك، أم ليردّ على موقف بدأ يتنامى في عصره وفي مصره؟ ونرجّح ذلك.

فقد تخيّر ابن عطيّة من جملة الرّوايات الثّماني عشرة واحدة: «عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قول الله «**والّذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرا**»، قال: كانت هذه للمعتدّة، **تعتدّ عند أهل زوجها، واجبا ذلك عليها**، فأنزل الله «**والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج**» إلى قوله «**معروف**». قال: **جعل الله لهم تمام السنة، سبعة أشهر وعشرين ليلة، وصيّة إن شاءت سكنت في وصيّتها، وإن شاءت خرجت، وهو قوله تعالى ذكره «غير إخراجٍ فإذا خرجن فلا جُناح عليكم**»، قال: «**والعدّة كما هي واجبة**»[2]. ولهذه

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 207؛ الكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج1، ص ص 193-195.

(2) الطّبري، جامع البيان، ج2، ص596.

الرّواية ما يعضدها في موقف من قال بأنّ الآية 240 محكمة، واتّفق المفسّرون على رواية الخبر عن عطاء عن ابن عبّاس، أنّه قال: نسخت هذه الآية **عدّتها عند أهله، تعتدّ حيث شاءت، وهو قول الله «غير إخراج»**»، كما اتّفقوا على رواية ما ذهب إليه قتادة وقد أُثِر عنه أنّه «كان يوصي للمرأة بنفقتها إلى رأس الحول»[1].

فما هي العوامل التي دفعت بابن عطيّة حتى يقف عند رأي مجاهد؟ بل لماذا اتّهم الطّبري بالتقوّل على مجاهد؟ ويعتبر أنّ في ذلك مأخذا عليه[2]. هذا مع الإشارة إلى أنّ الطبري أقرّ بإجماع الأمّة في أنّ الله «نسخ النّفقة بآية الميراث، وأبطل مما كان جعل لهنّ من سكنى حول سبعة أشهر وعشرين ليلة، وردّهنّ إلى أربعة أشهر وعشر»[3]. إنّ الأسباب كامنة في متن الخبر، وخاصّة أن لفظه لايمكن رميه باللّحن، وقد أخضعه الطّبري لرسوم رواية الحديث الصّحيح، من حيث رواته ومن حيث اتباع روايته بإسناد آخر أعقبه بلفظ «مثله». ولا شكّ في أنّ الطّبري اهتدى إلى أنّ الاختلاف كان نتيجة تأويل لفظ «**الوصيّة**» الذي اختلف في قراءته بحسب أوضاع المسلمين آنئذ.

فقد قرأ ابن مسعود اللّفظ على الرفع، وينسب الطبري إلى بعضهم القول بأنّ قراءة ابن مسعود كانت «والّذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا، **كُتِبَتْ عليهم وَصِيَّةٌ** لأزواجهم ـ ثمّ ترك ذكركتبت ورفعت الوصيّة بذلك المعنى، وإن كان متروكا ذكره»[4]. ويضيف ابن عطية بعد قرنين ونصف من تبع ابن مسعود وهم ابن كثير، ونافع والكسائيّ وعاصم. ويقدّم تأويلا نحويّا آخر وذلك بحمل الرّفع إمّا على الابتداء أو على الخبريّة، فيكون بتأويله رافضا لما أُثِر عن ابن مسعود من قراءة مخالفة[5]، وإن كان ذكرها.

وقرأها الجمهور على النصب، وهي القراءة المثبتة في المصحف، وذلك بتعليق معنى الوصيّة على الأزواج، وفي القراءتين اختلاف المعنى من جهة اعتبار العامل في الجملة، هل هو اللّه أم الزوّج؟ فكان لذلك انعكاس على الاختلاف في الفهم للتّشريع، فاعتبار الله هو العامل يستتبع حمل المعنى على الأحكام التكليفيّة، وهو إلزام الأزواج بواجب إسكان المرأة بعد وفاتهم، والورثةِ بمشقّة الطّاعة لأمره بإسكانهنّ في بيوت أزواجهنّ حولا، وبمشقة تخييرهنّ في ذلك. وعلى هذا الفهم اعتبروا الآية

(1) نفسه، ص 595.
(2) ابن عطيّة، المحرّر الوجيز، ج1، ص326.
(3) الطبري، جامع البيان، ج2، ص597.
(4) نفسه، ص593.
(5) ابن عطيّة، المحرّر الوجيز، ج1، ص325.

240 أشمل من الآية234. بينما تأوّل من قرأ «الوصيّة» على النصب بحمل معنى اللفظ على الأزواج، فتلحق بذلك، في نظرهم، الآية بآية الوصيّة البقرة 2/ 180، ونسخوها بآية الميراث. وعلى هذه الرؤية أقاموا تشريعهم للمتوفّى عنها زوجها، واعتبروا المعاني التي نزلت في الآية 240 سابقة في أحكامها الآية 234؛ ورغم هذه النتائج التي بلغها المفسّرون في ترتيب الآيتين فإنّ جمعا من المتأوّلين أثارهم هذا المذهب في الفهم، ولا سيما منهم الّذين اعتبروا آية الوصيّة محكمة، ومنه استنبطوا الأحكام في الموصي، وحملوا اللفظ دلالة النّفقة، وهو لاشكّ حكم يتعارض مع مقاييس الفقهاء في توزيع المواريث كما نبيّن ذلك في «فصل المواريث»[1].

لهذا كان ابن عطيّة على الطّبريّ واجِدًا، لأنّه نبّه إلى قضيّة تواطأ المفسّرون مع الفقهاء والقرّاء على عدم البوح بها، وإن حملوا على الاشتغال بها ففي صمت. وإن قلنا بأنّ الطبري قال بإجماع الأمّة، فهو لايعني أنّه وافق على قراءة الوصيّة على النصب، «قال أبو جعفر: **وأولى القراءتين بالصّواب في ذلك عندنا قراءة من قرأه رفعا**، لدلالة ظاهر القرآن على أنّ مقام المتوفّى عنها زوجها في بيت زوجها المتوفّى حولا كاملا، كان حقّا لها قبل نزول قوله (البقرة 2/ 234)، وقبل نزول آية الميراث»[2]. يبدو الطبري بهذا التأويل ساعيا إلى التوفيق بين الرّأيين، وإن كان إلى رأي الجماعة أميل، لكن ألم يسع في اختيار قراءة ابن مسعود إلى أن يكسب القراءة المخالفة شرعيّة وإن كانت بقدر؟ ويحمل القرطبي في ق7هـ/ 13م على أن يعيد النّظر في طعن ابن عطيّة في رواية الطّبري، فيقول: «قلت: ما ذكره الطبري عن مجاهد صحيح ثابت، خرّجه البخاري»[3].

وبذلك بيّنت نصوص التفسير، على تفاوتها في الزّمن، أنّ قراءة اللاّحق قامت على ما اعتبره السّابقون صحيحا، وإن نبا أحدهم بالحديث عن موقف المخالف فإنّما ليقدّم الحجّة على صحّة ما أجمع عليه جمهور العلماء. بذلك نستنتج أنّ الإقرار بأنّ الآية 234 نزلت بعد الآية 240، كما أبان ابن العربي، لم يكن كافيا حتّى يقتنع به المفسّرون على اختلافهم في العصور، وذلك لتقلّبهم بين ما أجمعوا عليه وما حُفظ من مواقف لبعض من الصّحابة خالفوا في قراءتهم القراءة الرّسمية. وظلّ هذا الجدل ملازما لعمل كلّ مفسّر، يستحضره بمناسبة ذكر الآية، وقبل أن يستعرض مختلف الأحكام الخاصّة بالمتوفّى عنها زوجها.

---

(1) الطّبريّ، جامع البيان، ج2، ص592 ـ593؛ راجع فصل المواريث في هذا البحث

(2) نفسه.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص227.

فما هي الأحكام الفقهيّة التي فهموها في الآية؟

لايمكن القول إنّها أحكام نزلت في نصّ واحد تفسيريّا كان أو فقهيّا، لأنّ كلّ مفسّر يقف عند الأحكام التي تستدعيها اهتماماته. ولذلك تغيّرت مناهجهم في فهم آية الأربعة أشهر وعشرا ونبدأ من المنطلقات في مقاربة الآية:

اتفقوا على أنّ ظاهرها العموم ومعناها الخصوص، وإن كان الإجماع على أنّها محكمة فإنّها عند البعض منسوخة بالآية «**وأُولاتُ الأحْمالِ أجلُهُنَّ أن يضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**» (الطلاق 65/ 4) بالرّغم من اعتبارها خاصّة بالمطلّقات. فألحقوا الحامل المتوفّى عنها زوجها بالحامل المطلّقة. لكن إلى أيّ مدى وفّقوا في إقصاء الآية 240 ؟ وهل قنعوا بالمعنى التشريعيّ الناسخ؟

بحث المفسّرون عن منطق الدّلالة من خلال علاقة تاريخيّة تخضع لها الآيات، فكان أن أعادوا ترتيب الفواصل بين الآيتين - وهل كانوا واعين بذلك؟ - ووضعوا الناسخ في الآية 234 مكان المنسوخ في الآية 240:

<table>
<tr><td>الآية 234
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
فإذا بلغن أجلهن
فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف
والله بما تعملون خبير</td><td>الآية 240
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج
فإن خرجن
فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهنّ من معروف
والله عزيز حكيم</td></tr>
<tr><td colspan="2">النص الضمار والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربّصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا [غير إخراج]
فإذا بلغن أجلهنّ فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ</td></tr>
</table>

وضعوا بذلك دلالة بديلا من خلال تركيب مزيج حافظوا عليه في ذاكرتم، وأمكنهم أن يضيفوا معنى ***السكنى*** من قوله «غير إخراج». واستمدّوا شرعيّة دلالته من مرجعيّة قرآنيّة في آية سكنى المطلّقة في قوله «**أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وُجْدِكُم**» (الطّلاق 65/ 6)، ومن **مرجعيّة أحكام الجاهلية** في المتوفّى عنها زوجها: «والسّبب أنهم كانوا في زمان الجاهليّة يوصون بالنفقة والسّكنى حولا كاملا»[1]. فتيسّر بذلك تحويل الدلالة في الآية من خصوص المعنى بمدّة التربّص إلى اعتباره حكما عامّا، حتّى

(1) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص135.

يضمن المفسّرون والفقهاء شموليّة الأحكام للحامل والحائل، ومعنى الحائل هو «كلّ حامل ينقطع عنها الحمل سنة أو سنوات حتّى تحمل»[1]، وصغيرة السّن والكبيرة. . .

فاقتضى ذلك منهم أن يبحثوا في دلالات الألفاظ في الآية عن دليل يحيل على معنى الامتناع حتّى يمكن إلحاقه بمقاصد قوله «غير إخراج»، يقول الرّازي: «المراد من تربّصها بنفسها الامتناع عن النّكاح، والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفّي زوجها فيه، والامتناع عن التّزيّن»[2]، فيكون قد اجتمع في لفظ «التربّص» معان استمدّها المفسّرون من خصوصية دلالتها في الآي، ويفهم ذلك من الآية 234 بالنسبة إلى الامتناع عن الأزواج ومن الطّلاق 65/ 6 يفهم معنى بقائها في بيتها مدّة عدّتها، ولا تخرج إلاّ عند الضروة والحاجة، وحافظوا بتشريع الامتناع عن الزّينة على ما كان به عمل أهل الجاهليّة، وجعلوا روايته عن الرّسول حتى يكسبوا المفهوم شرعيّة دينيّة، «قالت زينب: سمعت أمي أمّ سلمة زوج النّبيّ (ص) تقول: جاءت رسول الله (ص) امرأة فقالت: يا رسول الله ابنتي توفّي زوجها وقد اشتكت عينها أفتكحلها قال رسول الله (ص): لا، قالت يا رسول الله قد اشتكت عينها أفتكحلها؟ قال: لا مرّتين أو ثلاثا، قال رسول الله إنّما هي أربعة أشهر وعشر وقد كانت إحداكنّ في الجاهليّة ترمي بالبعرة على رأس الحول. قال حميد: فقلت لزينب: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت، كانت المرأة في الجاهليّة إذا مات زوجها دخلت حفشا ولبست شرّ ثيابها ولم تمسّ طيبا ولاشيئا حتّى تمرّ سنة ثمّ تؤتى بدابّة حمار أو شاة أو طائر فتفتضّ به، فقلّ ما تفتضّ بشيء إلاّ مات، ثمّ تخرج فتعطى بعرة فترمي بها من وراء ظهرها ثمّ تراجع بعد ما شاءت من الطّيب وغيره»[3].

ورغم المنهج الّذي تميّز به الرّازي في التفسير من إقامة الدّليل العقليّ على نسق المعاني في الآي واعتماد طريق البرهان في تقليب الأخبار فإنّه لم يشذّ عن سبيل من سبقه في كيفيّة تقبّل الخبر ونقله، ويقوم هذا الحديث خير مثال على ذلك، فقد توارثته المصنّفات الفقهيّة والتفسيريّة على اختلافها في العصور من غير أن تثير في أنفس اللاّحقين الحرج إن كانت تساير الحدث اللاّحق، وخاصّة أنّ المجتمعات في القرن الثّالث أو بعده هي غير المجتمعات في الفترة التأسيسيّة، وزمن الفتوح. وتكتسب هذه الملاحظة قيمة إذا علمنا أنّ مثل هذا الخبر هو سند يشرّع منه المفسّرون لإضافة معنى

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، فعل حول، ج1، ص760.
(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص110.
(3) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص79.

غاب في النّص القرآنيّ، وهو معنى «**الزّينة**» الّذي به يكتسب لفظ العدّة مفهوما يحاور في تركيبته المعقدة عملا كان العرب في جاهليتهم ينزّلونه في مرتبة التقديس. وتسمح هذه الملاحظة بإمكان الحديث عن زمنين في عمل التفسير، «**زمن تاريخيّ**» ويستنتجه الباحث من الرّحلة التي قام بها المفهوم طيلة سبعة قرون، و«**زمن تأويليّ**» وقد انقطع المفهوم عن سيرورة الحدث، وهو تلك اللّحظة التأويليّة التي يعيشها المفسّر وقد تخفّف من قيود الزّمن والظّرف فيمكنه أن ينتقل في حريّة بين مواقف من سبقه من غير أن تحرجه اللّحظة التاريخية التي قيلت فيها، لأنّ «سنّة التفسير» اقتطعتها من مسارها التاريخيّ ومن نسبتها إلى قائلها ومن جذورها الثّقافيّة المتغيّرة بتغيّر الأحوال والأوضاع، فاستحضرها الجميع وأضحت بمثابة «المشترك العامّ» لتكون ملاذ الحائر من اللاّحقين.

وبهذا نفسّر ظاهرة «التراكم النّصّي» التي ميّزت نصوص التفسير والفقه ونصوص الحديث أيضا، حتّى كادت جميعها تحجب موقف اللاّحق، وقد اعتمد طريق الأوائل ليجيب عن مسائل الخلاف بترتيب الآي من منظور الناسخ والمنسوخ واعتماد الخبرسندا مرجعيّا في تفصيل المجمل أوتخصيص العامّ إنّما لمساءلة التّاريخ وسعي إلى أن يكون النّص منفتحا على مشاغل العصر الّذي بذر فيه ونما وحرص على أن يظل حيّا في ذاكرة اللاّحقين برعاية المأثور عن الأوّلين. ولهذا اعتمد المشرّع الخبر في ترجمة الآي، وبواسطته اطمأنّ إلى الشرعيّة الدينيّة للأحكام الفقهيّة، فأمكنه توسيع حدود النّص القرآني الدّلالية بإحالته على ما أُثِر عن الأوائل في كيفيّة تطبيق المعاني القرآنيّة. فقد حفظت التصانيف ثلاثة أخبار:

* الأوّل عن سبيعة الأسلميّة حين قتل عنها زوجها سعد بن خولة بعد حجّة الوداع، وهي حامل، فولدت بعد نصف شهر، فلمّا طهرت من دمها تجمّلت للخطّاب، فقال لها بعض النّاس: «ما أنت بناكح حتّى تمرّ عليك أربعة أشهر وعشر، قالت سبيعة: فسألت النبيّ عن ذلك فأفتاني بأنّي قد حللت حين وضعت حملي، فأمرني بالتزوّج إن بدا لي»[1]. فأقام المفسّرون بهذا الخبر الحجّة على صحّة ما ذهبوا إليه في التشريع للحامل المتوفّى عنها زوجها من الآية التي في الطّلاق 65/ 6.

* والخبر الثاني عن الفريعة ابنة مالك، أخت ابي سعيد الخدري، قالت «قتل زوجي وأنا في دار، فاستأذنت رسول الله في النّقلة، فأذن لي. ثمّ ناداني بعد أن

(1) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص109.

تولّيت، فرجعت إليه، فقال: يا فريعة، حتّى يبلغ الكتاب أجله»[1]. وعمل به عمر وعثمان وابن عمر، وهو قول علماء الحجاز والعراق وفقهاء الأمصار بالشّام ومصر.

* أمّا الخبر الثالث، فهو خبر التي استأذنت الرّسول في أن تكتحل ابنتها مدّة عدّتها، وسبق أن ذكرناه، وإن كانت بعض الرّوايات تحرص على نسبته إلى امرأة من قريش، عسى أن يخرجوا الخبر من رواية المستور، فتلحقه علّة. وكانت جميع نساء الرّسول يستندن إليه في الإفتاء بإحداد المرأة المتوفّى عنها زوجها حتى تنقضي عدّتها، فلا تلبس معصفرا ولا تكتحل، ولا تتطيّب، وتبعهنّ ابن عبّاس وابن عمر.

ولمّا كان المفسّرون بالتّاريخ مستنجدين فقد أسعفهم بالخبر ونقيضه، فتفرّقوا إلى مذاهب بحسب الأخبار التي فضّلوها، ونبا جماعة من المفسّرين والفقهاء بأحكام في المتوفّى عنها زوجها ترخّص ما حرّمه العاملون بالأخبار السّابقة وعمدتهم أيضا أخبار ثلاثة:

* الخبر الأوّل، عن أسماء بنت عميس، وهي أخت ميمونة بنت الحارث زوج الرّسول، «قالت: لمّا أصيب جعفر قال لي رسول الله (ص): تسلّبي ثلاثا، ثمّ اصنعي ما شئت»[2]، وفي رواية أخرى «تلبّثي»، وبين الفعلين فارق في الدّلالة، فالتلبّث مقترن بالتربّص لاغير، والتسلّب يدلّ على أن لا تتزيّن، وهو المعنى الذّي ذهب إليه الطبري، والقول بأحد الفعلين يفضي إلى تشريع مختلف. وأثبت العسقلاني أنّ جعفر بن أبي طالب قتل سنة 8هـ/ 15م في غزوة مؤتة، وعلى هذا فإنّ الخبر، إن صحّ، يفيد بأنّ الرّسول لم يثبت للمعتدّة المحدودة حكما واحدا.

* أمّا الخبر الثاني، فهو برواية القاسم بن محمّد، أنّ عائشة خرجت بأختها أمّ كلثوم من المدينة إلى مكّة في عدّتها حين قتل زوجها طلحة بن عبيد اللّه بالعراق، وروي أنّها كانت تفتي للمتوفّى عنها زوجها بالخروج في عدّتها.

* ويتنزّل الخبر الثّالث في نفس السّياق ويرويه اللّيث عن نافع «أنّ ابنة عبد اللّه بن عيّاش حين توفّي عنها واقد بن عبد اللّه بن عمر كانت تخرج باللّيل فتزور أباها وتمرّ على عبد اللّه بن عمر وهي معه في الدّار فلا ينكر ذلك عليها»[3]. وتكتمل الحجّة في أنّ التشريع للمعتدّة في عهد الصّحابة لم يلزم الجماعة بحكم واحد وإنّما

---

(1) نفسه، ص529.

(2) الطبري، جامع البيان، ج2، ص528.

(3) سحنون، المدوّنة، ج2، ص104.

كانوا في أحكامهم صادرين عن أوضاع ظرفيّة بحتة، وعلى هذه القاعدة تأوّل الفقهاء الاختلاف بين الصّحابة فرووا عن عائشة مثلا تعليلها لخروجها بأختها أمّ كلثوم قالت: «إنّي خفت عليها أهل الفتنة، وذلك ليالي فتنة أهل المدينة بعدما قتل عثمان»[1].

تقوم هذه الأخبار شاهدا على اختلاف الصّحابة في فهمهم لأحكام الحادّ، فكان لها تأثير في مناهج اللاّحقين من العالمين بالنّص القرآنيّ، ولعلّ أول ما تفطّنوا إليه هو أنّ أحكام المعتدّة عدّة وفاة هي من مسائل الخلاف، وتندرج ضمن الأحكام التي لم تجب بنصّ، وثبت إقرارهم بأن ما لم يرد في كلام اللّه فبسنّة نبيّه أو إجماع أمّته. وفي هذا إطارعامّ يسمح للمفسّر بتبرير وجود أحكام لم يلمس دليلها من الآي فيخرج عن اقتضاءات النّص المعنويّة وينتقي من التاريخ، إذا اعتبرنا الخبر وجها من تمثّل التاريخ ما يدعّم حجيّة تأويله.

وقد حفظت هذه الأخبار ما تميّز به أوائل المسلمين عن اللاّحقين بالتيسير في الفهم للتشّريع، وربّما يرجع ذلك إلى تكافئهم في درجة العلم بالنّص تقبّلا وقراءة. ولعلّ هذه الميزة هي التي حملت العلماء على اعتبار أحكام الحادّ من «**مسائل الخلاف**»، لأنّها لم تقم على سنّة تتبع ولا على إجماع يعتمد، وهو بلا شكّ موقف خطير أقرّ بنسبيّة الأحكام التي تلوّنت بألوان العصر والمصر، بل لاحظنا أنّ علماء العصر الواحد انقسموا في بيان الحكم إلى شيع وإن كانت الغاية من جدلهم تقليص الفارق بينهم عسى أن يهتدوا إلى رأي جامع يلزم الأمّة بأن تعتبر هذه الأحكام الفقهيّة هى الكامنة في مقاصد النّص القرآنيّ، ولهذا عدلوا في جدلهم إلى الاستدلال على شرعيّة الأخبار الّتي رشّحوا لأن تستنبط منها الأحكام: فطعن أصحاب الترخيص في خروج المتوفّى عنها زوجها في الخبر المأثور عن فريعة واعتبروها امرأة غير معروفة من ضمن الرّواة ولم يُرْوَ عنها غير هذا الخبر، ولذلك فإنّ داود أخذ بظاهر اللّفظ في النّص القرآنيّ وذهب إلى أنّ للمتوفّى عنها زوجها «أن تعتدّ حيث شاءت، لأنّ السكنى إنّما ورد به القرآن في المطلّقات»[2]. وإن اتفقوا في مفهوم الإحداد فقد اختلفوا في بيان مراتبه وأسهم كلّ مفسّر وفقيه عبر العصور بإضافة معنويّة تزيد في تقييد المشرّع، فننتهي إلى القرطبي وقد عرّفه «الإحداد: ترك المرأة الزّينة كلّها من اللّباس والطّيب والحليّ والكحل والخضاب بالحنّاء مادامت في عدّتها»[3]. وهو بهذا التعريف مدرك

(1) نفسه، ج2، ص103.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص177.
(3) نفسه، ص 179.

لمدى مفارقته النّص القرآنيّ والسنّي معا، فيلتمس لموقفه حجّة سدّ الذّرائع بجمع خبر الرّسول مع المرأة التي أرادت أن تكتحل إلى خبر أسماء ومنتقيا فعل «تسلّبي» فيعتبره مفسّرا للخبر الأوّل ويوفّر بذلك تعليلا تشريعيّا موفّقا بين الأخبار على اختلافها.

لكن إلى أيّ مدى وفّق القرطبي في الإقناع بفساد حجّة من أنكر إحداد المرأة في عدّتها؟ خاصّة أنّه مرويّ عن علي وابن عبّاس وجابر وعائشة وعطاء، وفسّره داود بغياب معناه في النصّ القرآنيّ، واستند الحسن البصري إلى الخبر المرويّ عن أسماء، فأمكنه بذلك أن يردّ على من قال بأنّه تشريع ثابت بسنّة الرّسول التي تسعف بالحجّة التاريخيّة لما بدا من اختلاف بين بعض من المعاني المنزّلة، فيعمد القرطبي إلى إهدار حجّة الحسن البصري بموقف ابن المنذر منه «كان الحسن البصري من بين سائر أهل العلم لايرى الإحداد، وقال: المطلّقة ثلاثا والمتوفّى عنها زوجها تكتحلان وتختضبان وتصنعان ما شاءتا، وقد ثبتت الأخبارعن النبيّ (ص) بالإحداد، وليس لأحد بلغته إلاّ التسليم، ولعلّ الحسن لم تبلغه، أو بلغته فتأوّلها بحديث أسماء بنت عميس (..). قال ابن المنذر: وقد دفع أهل العلم هذا الحديث بوجوه، وكان أحمد بن حنبل يقول: هذا الشّاذ من الحديث لا يؤخذ به»[1].

يجلّي موقف ابن المنذر طريقة علماء الحديث في انتقاء الأخبار المفيدة للعمل ولعلّ سمتها الظّاهرة هي النّسبيّة، فنحن نستبعد أن يكون البصري قد جهل أقوال الرّسول، وإن كان تأوّل الحكم من الخبر عن أسماء فلأنّها مشهورة بحكم قرابتها من الرّسول، بينما اعتبر علماء الحديث زوج فريعة مجهولا وزمن وفاته غير معلوم، وهو ما يحتمل الظّنّ بأنّ خبر أسماء ناسخ له، ولهذا سعى الحسن البصري إلى تدعيم رأيه بقياس حكم المعتدّة عدّة وفاة على الطّلاق البائن لأنّه فراق أبديّ لا يحتمل الارتجاع.

سايرت الحيرة جلّ المفسّرين والفقهاء، ولعلّ الحوار الذي يرسيه الشّافعي في رسالته تجسيما للمنهج الذي يسير عليه العالم في التدليل على ثبات الأحكام في المتوفّى عنها زوجها، إن هو إلاّ تقلّب بين النّصوص وجري وراء سراب الحقيقة الّتي أوهم السلف بأنّها كامنة في النّص، وتكون المعاني المستنبطة هي الظّنّ بالمراد ورجوع باللغة إلى وجه من أوجه معانيها[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص181.

(2) وتتبيّن بذلك آليات العدول في تفسير الشافعي للآية234، فيقول: «ولم يذكر شيئا تجتنبه في العدّة»، ثمّ يضيف إلى ظاهر المعنى الإقامة في البيت، وهو بذلك مؤوّل للآية 240، وينتهي إلى المعنى التشريعيّ، بحمل الامتناع على العموم، «الإمساك عن الأزواج إمساك عن غيره ممّا كان مباحا لها قبل العدّة من طيب وزينة.» راجع الشّافعي، الرّسالة، ص209.

ولذلك استطاع المفسّرون أن يفجّروا حدود الدّلالة القرآنيّة ليبحثوا عن توابع تشريعاتهم: مثل حكم الشّرع في الّذي لا يملك بيتا وكيفيّة انتقال المطلّقة المرتجعة من عدّة طلاق إلى عدّة وفاة كما اقتضى منهم النّظر في عدّة الأمة المتوفّى عنها زوجها إن كان حكمها في المناكح مثل حكم الحرّة، وهل ثبت من السّنة نصّ لأنّ القرآن سكت عن ذلك؟ أم إنّ النّظر في القضيّة موكول إلى الفقيه؟ وانفتحت بذلك مجالات التأويل، من معتبر إلحاقها بالحرائر لعموم النّص وهو ماروي عن الأصمّ وابن سيرين، ومن مُقايِسٍ حكمها على حكم الحدّ في الزّنا وقاله فقهاء الأمّة[1].

يمكن القول إنّ المفسّرين ومثلهم الفقهاء جانبوا في أحكام المعتدّة عدّة وفاة النّص التأسيسيّ ووقفوا عند النّص التأويليّ القادر وحده على إضفاء طابع الحركة على الحكم. فكيف تعاملوا مع النّص في حكم الطّلاق؟

2
في الطّلاق

نروم في هذا المشغل أن نبحث في العوامل الّتي وجّهت فهم المفسّر في أحكام الطّلاق أي أن ننظر في طبيعة الخطاب القرآني الذي نزل في الطّلاق وطبيعة الآليات الذّهنية الّتي وظّفها المفسّر في فكّ المعضل من اللّفظ القرآني وتجتمع هذه القضايا لتجيب عن طبيعة أحكام الطّلاق ومدى انسجامها مع الأحكام الخاصّة بالأسرة[2].

---

(1) نعتبر تفسير القرطبي مثالا حسنا في جمع المسائل التي تفرّعت من مشاغل كلّ عصر، ثمّ إنّ محاورته بتفسير الرّازي تجلّي المسائل التي نشأت بعد ق5هـ/ 11م، فأجبرت اللاحق على تقليبها ليحفظ انسجام المجتمع، فكان بذلك محمولا دوما على تقليب النّص قرآنيا كان أو سنّيا أو مأثورا عن إجماع السّلف عسى أن يهتدي إلى دليل الحكم في أحدهذه النّصوص. الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6ص ص107ـ111. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص ص177ـ187.

(2) ونشير إلى أنّنا انطلقنا في هذا المحور من القراءات التي عنيت بمشاغل الطّلاق عموما، وأهمّها: الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنّشر، ط2، 1972، ص ص 69 - 82.

G.R. Hawting: On the role of the Qur'àn and Hadìth in the legal controversy about the rights of a divorced Women during her Witing period. in B.S.O.A.S, LII, 1989, pp: 430-435.

J. Burton: The Sources of Islamic law, Islamic theories of Abrogation, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1990, pp : 56-80.

D. Powers: On the Abrogation of the Bequest Verses, in Studies in the Qur'àn and Hadìth the formation of the Islamic law of Inheritance, Berkeley, 1986, pp: 143-185.

فاعتناء القرآن بالطّلاق بيّن سواء من حيث عدد آيه وقد نزلت فيه إحدى عشرة آية أو من حيث طبيعة الأحكام الفقهيّة التي تضمّنتها والتي تعذّر على المفسّر أن ينزلها في علاقة تاريخيّة مثلما أنزل آيتي العدّة بوفاة، فغاب لذلك البحث عن الناسخ منها والمنسوخ واعتبرت آيات يفسّر بعضها ما أجمله الآخر.

فقد تضمّن النّص القرآنيّ إباحة الطّلاق «**وإنْ عزَمُوا الطّلاقَ فإنَّ اللّه سميعٌ عليم**» (البقرة 2/ 227)، وأنزل فيه جملة من الأحكام تضبط المدى الذي يسمح للرّجل بتطبيق حقّه إمّا بتعديل عدد التطليقات «**الطّلاقُ مرّتانِ فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسانٍ**» (البقرة 2/ 229)، أو ببيان الميقات الّذي تتربّص فيه المرأة قبل بينونتها وما عليها من أحكام «**والمطلّقاتُ يتَربَّصن بأنفسهنَّ ثلاثةَ قروءٍ ولا يحلُّ لهنَّ أنْ يكتُمْنَ ما خلقَ اللهُ في أرحامِهِنّ إنْ كنَّ يؤْمِنَّ بالله واليَوْم الآخِرِ وبُعُولَتُهُنّ أحَقُّ بردِّهِنّ في ذلك إنْ أرَادوا إصْلاحًا ولهُنّ مثلُ الذي عَلَيهِنّ بالمعْروفِ وللرِّجالِ عليهِنّ درجةٌ والله عزيزٌ حكيمٌ**» (البقرة 2/ 228). حاول المفسّرون بيان العلّة في تفصيل النص القرآنيّ لهذه الأحكام بالإشارة البعيدة إلى «أنّ أهل الجاهليّة وأهل الإسلام قبل نزولها لم يكن لطلاقهم نهاية تبين بالانتهاء إليها امرأته منه ما راجعها في عدّتها منه، فجعل الله تعالى لذلك حدّا»[(1)]، ويفسّرون سبب توالي آيات الأحكام في البقرة بأنّها نزلت في رجل من الأنصار، وغاب عنهم اسمه، غضب على امرأته فقال لها: «أطلّقك، حتّى إذا دنا أجلك راجعتك، ثمّ أطلّقك، فإذا دنا أجلك راجعتك»[(2)]. ولا نخفي تحفّظنا من هذه الأخبار ونرجعه إلى سببين الأوّل هو هذا الاتفاق الغريب على إشارة واحدة إلى عادة جاهليّة بقي أوائل المسلمين على العمل بها. وأمّا السّبب الثاني فنرجعه إلى ما وصلنا من أخبار عن طلاق الجاهليّة ويستوقفنا منها ما رواه الاصفهاني (ت356هـ/ 966م) في قصّة طلاق الأعشى، قال: «أخبرنا أحمد بن عبد العزيز الجوهريّ قال ثنا عمر بن شبّة قال ثنا الحسين بن ابراهيم بن الحرّ قال ثنا المبارك بن سعيد عن سفيان الثوري قال: طلاق الجاهليّة طلاق. كانت عند الأعشى امرأة فأتاها قومها فضربوه وقالوا: طلّقها، فقال: (الطويل)

أيا جارتا بيني فإنّك طالقه كذاك أمور النّاس بين غاد وطارقه»[(3)]

قد يكون سفيان الثوري في هذا الخبرأفاد بلفظ «طلاق» صنفا آخر غير الطّلاق

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج2ص469.

(2) نفسه.

(3) الاصفهاني، كتاب الأغاني، ج 9، ص84.

البيّن. وقد يكون أشار به إلى بعض أحكام اليهود في طلاقهم ولا شكّ في أنّ ممارسات العرب في جاهليتهم كانت قد انطبعت بروح التشريعات التي عليها المجتمعات المجاورة لهم. لكن بم نفسّر الغموض الذي ميّز الخبر في سبب نزول آية الطّلاق ؟ هل نرجعه إلى قلّة المرجعيات النّصيّة التي استند إليها المفسّرون في بيان ممارسات المسلمين قبيل نزول آية العدّة بالقروء ؟

قد يكون الأمر كذلك خاصّة أنّ المفسّرين أجمعوا في نقل هذا الخبر على الاحتفاظ بغموض شخصيّة هذا الأنصاري الّذي كان سببا في نزول آية أعضلت على العلماء فسعى كلّ مفسّر إلى تقديم تأويل اجتهاديّ يضع خبر النّزول في نفس السياق المعنوي الّذي اندرجت فيه آية القروء، والملاحظ أنّ حرص العلماء على التأصيل التاريخيّ لهذه الآية بدأ يظهر بعد الطّبري خاصّة فيفسّره ابن العربي بأنّ «أهل الجاهليّة لم يكن عندهم للطّلاق عدد، وكانت عندهم العدّة معلومة مقدّرة»[1]، ويقابل هذا الرأي غياب القول الصّريح في الفترة التي تظلّ فيها المطلّقة معتدّة، وإن كانت الأخبار ذكرت بأنّ عدّة المتوفّى عنها زوجها عندهم هي الحول وفصّلت السنّة مراسمها. ولا نقصي الصلة الحميمة بين العرب واليهود وقد نتج منها تداخل في الأحكام لضمان الانسجام في التعايش مع بعضهم بعضا، ونتيجة لهذه الملاحظة يمكن القول بأنّهم كانوا مطّلعين على أحكام اليهود في عدّة المتوفّى عنها زوجها والمطلّقة سواء دخل بها زوجها أو لم يدخل وقد أقرّ لها فقهاؤهم الثلاثة أشهر مدّة معلومة»[2]. وإن كان الأمر كذلك فهل قصد ابن العربي بالمدّة المعلومة الثّلاثة أشهر؟ لذلك ذهب د. بالفون (De. Bellefons) إلى أنّ عدّة الطّلاق لم تكن حكما معمولا به في الجاهلية[3].

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن،ج 1، ص189.

(2) أورد يوسف بونسرفن Joseph Bonsirven في كتابه عن نصوص الأحبار في القرنين المسيحيين الأولين Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament. Pontficio Istituto Biblico. Roma, 1950 فقرة عن عدّة المرأة المحدودة والمطلّقة، مدخولا بها وغير مدخول، وذلك بحصرها في ثلاثة أشهر، فيقول:

" Une belle soeur (léviratique) ne doit procéder au décuaussement ou au mariage léviratique qu'après trois mois (après la mort de son mari) et pareillement les autres femmes ne peuvent se fiancer à nouveau ou épouser à nouveau qu'après tois mois, qu'elles soient vierges, mariées, répudiées, veuves, fiancées ou mariées. Suivant R. Yuda." p:293.

(3) وعلى هذا الرأي يقيم تعليله لغموض الرؤية عند المفسّرين في عدّة المطلّقة،وإلى نفس هذا الاحتمال ذهب ي، شاخت، ولنا على رأيهما قول نبيّنه في تحليل مفهوم القرء. راجع De Bellefons، مقال 'Idda. ²EI. J. Schacht: Introduction au Droit Musulman, p: 140.

فكان النصّ القرآنيّ مفصّلا لأركان الطّلاق وأنواعه ومقلّصا في عدده ومدقّقا في ميقاته، وإن أقام مفهومه على هذه الرؤية المزيج بين أعراف الجاهليّة وأحكام اليهود خاصّة، فاعتبرالقرآن حقّا خصّ به الله الرّجل دون المرأة، ولذلك توجّه الخطاب القرآنيّ إلى الرّجل دون المرأة فهو: الزوج المالك للمرأة بعقد، والوليّ القابض لصداق المرأة والذّائد عنها. ولا يستتبعنّ قولنا احتمال الظّنّ بأنّ المرأة مهمّشة في الخطاب القرآنيّ لأنّه خاطبها بصيغة الغائب أوّلا ولأنّها محجوبة بوليّها وزوجها ثانيا، ولا نغفل أنّ النّص أنهى كلّ الأحكام في الطلاق إلى المرأة فكتمانها لما في رحمها يؤثّر في مسار الأحكام، ولذلك يقرن موقفها بدرجة إيمانها.

توفّر بذلك للمفسّر من الآيات القرآنيّة نصّ جامع للمعاني التشريعيّة استنبطت منها أحكام الطّلاق وذلك ببيان أنواعه وأركانه، وأحكام الارتجاع وببيان السّبيل الشرعيّ الّذي على المرأة اتّباعه في عدّتها. فكان في توظيف المعاني القرآنيّة في أحكامه لبقا، لكن إلى أيّ مدى كان النّص كفيلا بأن يسعف المفسّر بالحكم الّذي ينشد؟ وهل ترجمت الأحكام الفقهيّة المعاني القرآنيّة حقّا ؟

حاورالمفسّرون المعاني التشريعية التي تضمّنتها الآيات، فكانت عبارة عن نسيج صلب قامت عليه أحكامهم وأثْرَوْهُ بمقدّمات في مبطلات النّكاح وقد استنبطوها من العيوب التي تلحق المبيع، وهو مخرج يدرأ عن الزّوج إتلاف مادفعه من صداق لأنّ الطّلاق قائم على رفع يد الزوج عن حقّ الاستمتاع بالمرأة، خاصّة أنّ النّص نزل في التحذيرمن استرجاع المهور، وتكرّر نزوله في أربع آيات واحدة في البقرة 2/ 229 **«الطلاق مرّتانِ فإمساكٌ بمعروفٍ أو تسريحٌ بإحسانٍ ولا يحلُّ لكم أنْ تأخذُوا ممّا آتيتُموهنَّ شيئًا إلاّ أنْ يخَافَا ألاّ يُقيمَا حدودَ اللّهِ فإنْ خفتُمْ ألاّ يُقيمَا حدودَ اللّهِ فلاَ جُناحَ عليهِما فيمَا افتَدَتْ به تلكَ حدودُ اللّهِ فلا تعْتَدُوها ومَن يتعَدَّ حدودَ اللّهِ فأولئكَ همُ الظّالمونَ»**، واثنتان في النّساء 4 **«وآتوا النّساءَ صَدُقَاتِهِنّ نِحْلَةً فإنْ طِبْن لَكُم عنْ شيْءٍ منهُ نفْسًا فَكُلُوه هَنِيئًا مريئًا»** (النساء 4/ 4)، والآية **«وإن أردْتُم اسْتِبْدالَ زوج مكانَ زَوْج وآتيتُم إِحْداهُنّ قِنطارًا فلا تأْخُذُوا منه شيئًا أتأْخُذونَه بُهْتانًا وإثْمًا مُبينًا. وكيْف تَأْخُذُونَه وقَد أَفْضَى بعضُكم إلى بعضٍ وأَخَذْنَ مِنكم مِيثاقًا غليظًا»** (النساء 4/ 20و21). وهي آيات تعكس طبيعة العلاقة بين ما كان عليه أوائل المسلمين في أعراف الطّلاق عندهم من جهة والأوامر التي أنزلت عليهم والحريصة على تحوير بعض من هذه الأعراف من جهة أخرى وهي في رأينا متغذّية من روح التشريعات زمن الوحي على محمّد النّبي وقد استمرّ مع من آمن به من المؤمنين على العمل بما أثبته العرف، وعلى منهجهم سار العلماء من بعدهم، فيقول ابن القاسم في المدوّنة متعمّدا الفصل بين عيوب النّساء

وعيوب الرّجال: «قال مالك: يردّها من الجنون والجذام والبرص والعيب الّذي في الفرج»[1]، ويرفض ردّها بعاهة جسديّة كالشّلل أو العماء أو حتّى العور. لأنّها عيوب بادية للنّاظر، ولا يمكن للزّوج أن يجهلها، غير أنّه يقصرعيوب الرّجال على قدرتهم على الجماع لأنّ النّكاح قائم على العقد في الاستمتاع فيفصّل القول في الحوار الّذي دار بينه وبين سحنون: «أرأيت امرأة العنين والخصيّ والمجبوب إذا علمت به ثمّ تركته فلم ترفعه إلى السلطان وأمكنته من نفسها ثمّ بدا لها فرفعته إلى السلطان؟ قال: أمّا امرأة الخصيّ والمجبوب فلا خيار لها إذا أقامت معه ورضيت بذلك فلا خيار لها عند مالك. وأمّا العنّين فإنّ لها أن تقول اضربوا له أجلا سنة لأنّ الرّجل ربّما تزوّج المرأة فاعترض له دونها ثمّ يفرّق بينهما ثمّ يتزوّج أخرى فيصيبها فتلد منه»[2]. وسكتت مقالات المفسّرين والفقهاء عن اعتبارالبرص أو الجذام عيبا لاحقا بالزوج، بينما دافعوا عن حقّ المجنون في الزّواج، بل يسعى مالك إلى تعليل حكمه «قال مالك: نعم نكاحه جائز لأنّه يحتاج إلى أشياء من أمر النّساء»[3]. ولم تختلف بقيّة المذاهب عن رأي المالكيين وسايرت في أحكامها الأعراف الثّقافيّة، فقد اعتبرت اليهوديّة البرص نجسا وكذا القرح ويذهب أحبار اليهوديّة إلى اعتباره رمزا لتلبّس الشيطان بجسد الإنسان، يجب على الكاهن مقاومته وعزله عن المجتمع[4]. ترسّبت هذه التشريعات في عقائد العرب فاتحدت مقالتهم لأنّ النصّ القرآنيّ سكت عنها، غير أنّهم ضمّنوها مقالاتهم حتّى لا تنفلت عن أذهان اللاّحقين. وتعاضدت المعاني القرآنيّة مع هذه الفهوم ليستمدوا منها أنواعا ثلاثة للطّلاق، هي الطّلاق السنيّ والبدعيّ والخُلع. وإن قام الخلع على أصل قرآنيّ فقد كان البدعيّ الوجه المخالف لطلاق السّنة ونعني به طلاقا خارجا عن الأحكام التي سنّها الفقهاء وهي كلّها قائمة على موقف من التلفّظ في النّص القرآني. فإن سلم المفسّرون من عناء البحث عن العلاقة التاريخية بين الآيات فإنّهم اصطدموا بدليل الخطاب فيها وخاصّة بما ورد في قوله «**والمطلّقات يتربَّصنَ بأنفسِهنَ ثلاثةَ قروءٍ ولا يحلُّ لهُنَ أنْ يكتُمْن ما خلق اللّه في أرْحامِهِنَ إنْ كُنَ يؤمِنَ باللّه واليوم الآخر وبعولتهنَ أحقُّ بردّهنَ**» (البقرة 2/ 228). وقد اقتضت منهم أحكام الآية الوقوف عند خصوصيّة اللّفظ المفضية إلى وجوب العمل به ونقصد لفظ «**القرء**» الّذي

(1) سحنون، المدوّنة، ج2، ص168.
(2) نفسه، ص169.
(3) نفسه، ج2، ص161.
(4) سفر الأحبار 13، 14، ص 251، 252.

حمل المفسّرين والأصوليين على تقليبه والبحث عن القرائن النصيّة المبيّنة لوجوه معانيه، وإن أقرّوا باتفاق على أنّه من الألفاظ المشتركة ولعلّهم ينزعون بقولهم هذا إلى اعتبار اللفظ مجهولا عند العرب.

تصدّرت لذلك هذه الآية اهتمام المفسّرين لإدراكهم أنّ وجه تفسير «القرء» هو السّبيل إلى بقيّة الأحكام في الطّلاق فيختزل ابن العربي مواقف من سبقه منها، ويعتبرها «من أشكل آية في كتاب الله تعالى من الأحكام تردّد فيها علماء الإسلام، واختلف فيها الصّحابة قديما وحديثا ولو شاء ربّك لبيّن طريقها وأوضح تحقيقها، ولكنّه وكل درك البيان إلى اجتهاد العلماء ليظهر فضل المعرفة في الدرجات الموعود بالرّفع فيها، وقد أطال الخلق فيها النّفس، فما استضاؤوا فيها بقبس، ولا حلّوا عقدة الجلس»[1]. ألا نلمس في قول مفسّر ينتمي إلى ق 6هـ/ 12م إشارة إلى أنّ تأويل اللفظ لم يستقرّ بعد؟ وأنّ مذاهب المفسّرين في فهمه قد تكافأت درجاتهم؟ وإن أجمعوا في ظاهر نصوصهم على حصول اتّفاق في معنيي الطّهر والحيض فقد التبس عليهم الأمر في ضبط المراحل الزّمنيّة التي تقضيها المرأة والتي على أساسها أثبت الفقهاء صحّة الطّلاق وأقاموا بقيّة أحكامه، فانقسموا فريقين في تأويل اللّفظ.

ويلخّص القرطبي مواقف العلماء فيقول: «واختلف العلماء في الأقراء، فقال أهل الكوفة: هي الحيض، وهو قول عمر وعليّ وابن مسعود وأبي موسى ومجاهد وقتادة والضّحاك وعكرمة والسدّي. وقال أهل الحجاز: هي الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزّهري وأبان بن عثمان والشّافعي»[2]. ويستوقفنا من هذا القول تغييب القرطبي لموقفي المالكيّة والحنفيّة وقد اعتبرا القرء هو الطّهر، ونتساءل عن سبب اقتصار دوره على اختزال المواقف من غير أن يحتجّ على شرعيّة فهم المالكيين، فهل يعني أنّه اقتنع بأنّه مبحث لا طائل منه ؟ وخاصّة أنّ القاضي ابن العربي قد سبقه في هذا الشّعور وسعى إلى تقديم مخرج يجنّب العالم السقوط في دائرة الجدل فيقول «أوصيكم ألاّ تشتغلوا الآن بذلك لوجوه، أقربها أنّ أهل اللغة قد اتفقوا على أنّ القرء **الوقتُ**، يكفيك هذا فيصلا بين المتشعّبين وحسما لداء المختلفين، فإذا أرحت نفسك من هذا وقلت: المعنى: والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة أوقات، صارت الآية مفسّرة في العدد محتملة في المعدود»[3].

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص183.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص113.
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص184.

يتجلّى بذلك الكلل الّذي بدأ يتسرّب إلى عمل المفسّر في محاولة الاهتداء إلى معنى يضع اللّفظ في نظام دلاليّ منسجم مع معاني الطّلاق في الآيات، وهو يجلّي في يسر جهل السّابقين واللاّحقين لبنية اللّفظ أصلا، وإن لم يصرّح اللّغويون والأصوليون بأنّه من غريب القرآن فإنّ الباحث يتساءل عن الدواعي التي دفعت بالمفسّر إلى أن يتجاهل بنية هذا اللّفظ، لا سيما أنّ المفسّرين أطالوا الوقوف في تحليل العلاقة بين العدد والمعدود في «ثلاثة قروء» فيقول ابن العربي في سياق دفاعه على رأي المالكيين «إنّه تعالى قال «ثلاثة قروء»، فذكّره وأثبت الهاء في العدد، فدلّ على انه أراد الطّهر المذكّر، ولو أراد الحيضة المؤنّثة لأسقط الهاء، وقال: ثلاث قروء، فإنّ الهاء تثبت في عدد المذكّر من الثّلاثة إلى العشرة وتسقط في عدد المؤنّث»[1].

نقف في هذه المسألة على حقيقة العلاقة بين المشاغل الفقهيّة الّتي وجّهت تفكير المفسّرين والفقهاء في مشغل الطّلاق وكانوا في عملهم الفقهيّ جزءين من نقض الأحكام التي أجمعوا عليها. وانحصرت هذه المسألة في بحثهم عن المقصود من القرء، وخاصّة في تحليلهم لعلاقة مفهوم القرء بالطّلاق الرّجعيّ والبائن وانعكاس هذه العلاقة على مشغلي نفقة المطلّقة وسكناها وعلى الميراث.

وقبل تحليل مظاهر هذه المشاغل نروم إبداء ملاحظتين تتصلان بظاهر العلاقة التي أرساها المفسّرون بين آيات الطّلاق، وهما:

1 ـ إنّ الإقراء حكم ميّز الحائل عن غيرها من النّساء وإليه ترجع مواقيت طلاقها وإحصاء عدّتها، بينما حوى القرآن حكم المطلّقة الحامل «**وأولاتُ الأحمالِ أجلُهُنَّ أنْ يضعْن حمْلَهُنَّ**» (الطلاق 65/ 4) واعتبرها المفسّرون آية جامعة في حكمها المطلّقة والمتوفّى عنها زوجها، وأشار القرآن أيضا إلى حكم تربّص القواعد من النّساء وصغيرة السنّ «**واللاّئي يئِسْن منَ المَحِيض من نِسائِكُم إنْ ارْتَبْتُم فعدَّتُهُنَّ ثلاثةُ أشهرٍ واللاّئي لم يحِضْن وأولاَتُ الأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**» (الطلاق 65/ 4). مثلما خصّ النّص غير المدخول بها بحكم إعفائها من العدّة؛ وبذلك يكون النّص قد استند إلى ما سنّته شرائع اليهوديّة في أحكام التربّص.

2 ـ لم يميّز المفسّرون والفقهاء الحرّة عن الأمة في أحكام الطّلاق، وإنّما اختلفوا في إحصاء العدّة في الإماء بين قائس عدّتهنّ على الانتصاف في الحدود، وقد وفوا لمنهجهم في مشغل الإحداد وقاله جمهور العلماء وحجّتهم حديث عائشة برواية الواحد

(1) المصدر نفسه، ص185.

أنّ الرسول قال «طلاق الأمة تطليقتان وقرؤها حيضتان»، وبين معتبر عدّتها كعدّة الحرّة وقاله ابن المسيّب وجماعة أهل الظّاهر وقد أسقطوا حجّية الحديث المرويّ عن الرّسول لضعفه وعملوا بظاهر القول القرآنيّ[1]. غير أنّ الجماعة اتّفقوا في قياس طلاق العبد على الحدود واعتبروا البينونة في طلاقه المرّتين.

في أيّ إطار إذن يتنزّل بحث المفسّرين في مفهوم القرء؟

ونجيب بدءا بأنّه إطار نصّي يجلّي حرص المفسّرين على استحضار التراكيب القرآنيّة في معنى يقرب من القرء، لذلك رجعوا في الاستدلال على معناه إلى الآيات التي تتضمّن نواة معنويّة تتّصل بالقرء ولعلّ أقربها إليه هو لفظ «**العدّة**» الّذي اقترن بمفهوم الفراق سواء بموت أو طلاق، وهو بدوره يحيل على رفع الإحصان بالنسبة إلى المرأة، ولئن كان رفعا باتّا في المعتدّة عدّة وفاة، وقد نزل فيها إحصاء العدّة بالأشهر، فإنّه في الطّلاق رفع خضع لمراحل. ولا نبالغ حين نقول إنّ النّص القرآنيّ وجّه فهم العلماء إلى ذلك فكان أن قرأوا آية القرء باستحضار الآية التي فيها إعفاء غير المدخول بها من العدّة، وذلك في قوله «**يا أيّها الّذين آمنوا إذا نكَحتم المؤمِناتِ ثمّ طلّقتُموهنّ من قبلِ أن تمسُّوهُنّ فما لَكُم عليهِنّ من عدّةٍ تعتدُّونَها فمتِّعوهنَّ وسرّحُوهنَّ سراحًا جميلاً**» (الأحزاب 33/ 49)، واعتبروا المسيس بعقد سببا في إحصان المرأة والرّجل معا، كما رجعوا إلىالآيتين اللّتين في سورة الطّلاق فنتج عن ذلك جدل بين المفسّرين وعلّلوه باختلاف الصّحابة في قراءة الآية الأولى من سورة الطلاق 65 «**يا ايّها النّبيءُ إذا طلّقتُم النّسَاءَ فطلّقُوهُنّ لِعِدَّتِهِنّ وَأَحْصُوا العِدَّةَ**»، ومن التّابعين مجاهد الّذي روى أنّ رجلا سأل ابن عبّاس، قال: «إنّه طلّق امرأته مئة، فقال: عصيت ربّك، وبانت منك امرأتك، ولم تتّق الله فيجعل لك مخرجا، وقرأ هذه الآية «**ومن يتّقِ اللّهَ يجْعَلْ لهُ مَخْرَجًا**»، وقال: «**يأيّها النّبيّ إذا طلّقتم النّساء فطلّقوهنّ في قُبُلِ عدّتهنّ**»[2]. وعلى هذا الاختلاف أقام كلّ مذهب الدّلالة على حجيّة اختياره لمعنى القرء، وظلّت الأحكام مشروطة بإحصاء أوائل المدد أو أواخرها:

- فمن قال إنّ القرء هو الطّهر استند إلى أنّ حرف اللاّم في قوله «لعدّتهنّ» مفيد لاستقبال الحيض، وهو في الحقيقة مستحضر لقراءة ابن عبّاس، ولم يشذّ القرطبي عن الجماعة بالرغم من تنبيهه إلى النّواة الأصل في الخبر المنسوب إلى الرّسول، فاعتبر أنّ الرّسول من حيث هو ناطق بالوحي قرأ الآية كما قرأها ابن عبّاس، وأحال على مصدر

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص118.
(2) الطّبري، جامع البيان، ج28، ص122.

نصّيّ هو أقرب إلى الفترة التّأسيسيّة وفيه: «وهي قراءة النّبيّ (ص) كما قال ابن عمر في صحيح مسلم وغيره، فقُبُلُ العدّة آخر الطّهر»[1].

فبم نعلّل الاختلاف في الرّواية عن سبب نزول هذه الآية وخاصّة أنّها كانت عمدة المفسّرين في أحكام القرء؟ وهل من دليل على أنّ الرّسول خالف بقراءتها ما أثبت في المصحف الإمام؟

يعلّق النّووي على ما ذكر الإمام مسلم: «قوله «وقرأ النّبيّ (ص) فطلّقوهنّ في قبل عدّتهنّ» هذه قراءة ابن عبّاس وابن عمر وهي شاذّة لا تثبت قرآنا بالإجماع ولا يكون لها حكم خبر الواحد عندنا وعند محقّقي الأصوليين واللّه أعلم»[2]. ومع ذلك حافظ المفسّرون على معنى الطّهر في مفهوم الإقراء ليقرّوا بأنّ الكتاب إنّما نصّ على الطّلاق في وقت الطّهر، حتّى يتسنّى اعتبار العدّة، وينقل القرطبي عن أبي بكر بن عبد الرّحمن: «ما أدركنا أحدا من فقهائنا إلاّ يقول بقول عائشة في أنّ الأقراء هي الأطهار. فإذا طلّق الرّجل في طهر لم يطأ فيه اعتدّت بما بقي منه ولو ساعة ولو لحظة، ثمّ استقبلت طهرا ثانيا بعد حيضة، ثمّ ثالثا بعد حيضة ثانية، فإذا رأت الدّم في الحيضة الثالثة حلّت للأزواج وخرجت من العدّة. فإن طلّق مطلّق في طهر قد مسّ فيه لزمه الطّلاق وقد أساء، واعتدّت بما بقي من ذلك الطّهر»[3]. وتبع المالكيين في هذا الإحصاء الشافعيّة والحنابلة ولم يشذّ عن الجماعة سوى ابن شهاب الّذي ألغى الطّهر الذي تطلّق فيه المرأة وفرض عليها أن تستقبل طهرها الأوّل بعد الحيضة الأولى.

- أمّا القائلون بأنّ القرء هو الحيض فقد أحصوا عدّة المرأة بثلاث حِيَض، وفصّلوا حكمها بجملة من الفتاوى المنسوبة إلى ابن مسعود وعمر، بل يستندون إلى خبرعمر وقد طلّق امرأته «فأرادت أن تغتسل من الحيضة الثّالثة، فقال عمر: امرأتي وربّ الكعبة، فراجعها»[4].

غير أنّهم تصرّفوا في معنى الحيض ليستقلّ جماعة باعتبار أنّ المعنى عامّ أيضا واشترطوا بينونة المرأة باغتسالها، فأكسبوا بذلك للقرء دلالتين متلازمتين تجمعان بين مرحلتي الحيض. واجتهدوا في الحفاظ على حقّ الرّجل في امرأته فقالوا: لزوجها أن يرتجعها حتّى تغتسل للعبادة واستشهدوا بفتوى الأشعري استنادا إلى رواية قتادة قال

---

(1) القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج18، ص153.
(2) الإمام مسلم، صحيح مسلم، شرح النّووي، ج10، ص69.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص113.
(4) الطبري، جامع البيان،ج2، ص452.

«راجع رجل امرأته حين وضعت ثيابها تريد الاغتسال، فقال: قد راجعتك. فقالت: كلاّ فاغتسلت. ثمّ خاصمها إلى الأشعريّ، فردّها عليه»[1].

يبدو أن اطمئنان الجماعة إلى الاختلاف كامن في ضبابيّة المصطلح من حيث دلالته على أوّل المُدَدِ في الحيض أوعلى أواخرها، كما نستشفّ من الأخبار المؤسّسة لسند المفسّرين في مقالاتهم أنّها تحيل على مقاصد في الخطاب استحضرها المجتهدون وتواطؤوا على السكوت عنها، ولكنّها كانت غاية راموا بلوغها في تفاسيرهم. ويمكن أن نعبّر عنها ***بالمبرّرات الفقهيّة*** الّتي استقطبت مشاغل العلماء وقد استندوا إلى معان تشريعيّة تضمّنها النّص القرآني فدفعتهم إلى أن يستحضروا كلّ المسائل الفقهيّة التّي تتصل بالمناكح ليبنوا على أسسها أنواع الطّلاق رجعيّا كان أو بائنا أو طلاق خلع، ومن هنا حصل اختلافهم في الأحكام الفقهيّة المستنبطة لاختلاف مناهجهم في تناول النصّ القرآنيّ بالتفسير، فكانت سببا في أن يضيق بها المفسّرون، وأن تصبح مقالاتهم حبيسة الاستدلال على حجيّة فهمهم.

فإلى أيّ مدى كانوا في أحكام الطّلاق مستقرئين لمعاني النّص القرآنيّ؟

لا تتيسّر الإجابة إلاّ بتفكيك ما بدا معقودا في مقالاتهم ونعني بيان الأصول التي قام عليها تعريفهم للطّلاق الرجعي والبائن، وهي في نظرنا مفضية إلى تجلية دلالة سكنى المطلّقة والنفقة عليها.

ذكر النّص أحكام الطّلاق التي سمح بها الشرع، ونذكر الآية كاملة حتّى يتسنّى اتباع نسق الدّلالات فيها، جاء فيها: «**الطّلاق مرّتانِ فإمسَاكٌ بمعرُوفٍ أو تسْريحٌ بإحسانٍ ولا يحلُّ لكُم أَن تأخُذُوا ممّا آتيْتُموهُنّ شيئًا إلاّ أنْ يخافَا ألاّ يقِيمَا حدودَ اللّه فإنْ خفتُم الاّ يقيما حُدودَ اللّه فلا جُناح عليهِما فيمَا افتَدَت به تلكَ حدُودُ اللّهِ فلا تَعْتَدوهَا ومنْ يتَعَدّ حدودَ اللّهِ فأولئِكَ همُ الظّالِمُون**» (البقرة 2/ 229). فالآية نصّت على أحكام ثلاثة هي: حكم عدد التطليقات والإحسان إليهنّ بعدم ردّ ما أخذن وهنّ في ملكيّة أزواجهنّ، ويرد هذا المعنى في سياق منطقيّ إذا استحضرنا رؤية المجتمع للمناكح من منظور الاسترقاق، وبني الحكم الثّالث على استثناء منقطع «إلاّ أن يخافا ألاّ يقيما حدود الله» ينسخ من الحكم السابق حكم المرأة التي تريد فراق زوجها الّذي بيده وحده حلّ عقدة النّكاح. جمع المفسّرون هذه المعاني الثّلاثة واستثمروها لتوليد أحكام الطّلاق وتفريعها، فكيف تجلّى استثمارهم لهذه المعاني القرآنيّة ؟

---

(1) نفسه، ص455.

لئن كان المفسّرون في الحكمين الثاني والثّالث أوفياء لمقاصد النّص فقد ذهبوا في الحكم الأوّل ثلاثة مذاهب: الأوّل هو الحكم المستفيض والّذي أقامت عليه جلّ المذاهب الفقهيّة أصول الطّلاق، فاعتبرت البينونة في طلاق الثّلاث، فمنهم من اقتنع بأنّه حكم فصّلته السّنة: «عن أبي رزين قال: جاء رجل إلى النّبيّ (ص) فقال: يارسول اللّه، أرأيت قول اللّه تعالى «الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان» **فأين الثّالثة؟** فقال: رسول الله(ص) «فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»، رواه الثوري وغيره»[1]. ومنهم من بحث عن معنى البينونة في فاصلة من الآية الموالية «**فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكِحَ زوجًا غيرَهُ**» (البقرة 2/ 230) وقطعوها من سياقها الدّلاليّ وقد تعلّق بالاختلاع، لأنّ الضّمير عائد على التي افتدت بمالها مقابل سراحها. أدرك الفقهاء دون شكّ تعسّفهم المنهجيّ الذي ألحقوه بتفسيرهم ونستمدّ ملاحظتنا من ظاهرتين، الأولى صريحة، وتظهر من خلال نقاشهم لحكم المختلعة، فيقول القرطبي «احتجّ مشايخ خراسان من الحنفيّة بهذه الآية على أنّ المختلعة يلحقها الطّلاق، قالوا: فشرّع الله سبحانه صريح الطلاق بعد المفاداة بالطّلاق، لأنّ الفاء حرف تعقيب، فيبعد أن يرجع إلى قوله: «الطلاق مرّتان» لأنّ الّذي تخلّل من الكلام يمنع بناء قوله «فإن طلّقها» على قوله «الطّلاق مرّتان» بل الأقرب عوده على مايليه كما في الاستثناء ولا يعود إلى ما تقدّمه إلاّ بدلالة»[2]. وأمّا الظاهرة الثانية فنقف عليها في حرص المفسّرين على تحويل معنى جملة الجزاء «فإن طلّقها» إلى اعتبار أنّ النصّ قصد بها الطلقة الثالثة. ويذهب من قال بهذا التأويل إلى أنّ التركيب بُنِيَ على الابتداء وأنّ المعنى معلّق على أوّل الآية 229. لكن سكتوا عن الضمير العائد على المختلعة ويبقى احتمال معناه معلّقا دون تفسير. ولذلك كان المفسّرون في مقالتهم صادرين عن وعي إذ سرعان ما يغلق القرطبي باب الجدل بجملة «هذا مجمع عليه لاخلاف فيه».

أمّا المذهب الثّاني، فنكاد نقول إنّا لم نقف فيه إلاّ على آثار باهتة في تفسير الطّبري ونتساءل عن الطريق الّتي حصل منها الطّبري على هذ الخبر، ولا سيما أنّها غائبة في مصنّفات سابقيه من فقهاء الحنفيّة والمالكيّة والشّافعيّة، فيروي عن مجاهد أنّه قال: «إن سرّح الرّجل امرأته بعد التطليقتين، فلا تحلّ له المسرّحة كذلك إلاّ بعد زوج»[3].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص128.

(2) نفسه، ص147.

(3) الطبري، جامع البيان، ج2، ص488.

لهذا كان المذهب الثّالث حريصا على التوفيق بين الرأيين، وقد عبّر أصحاب هذا المذهب عن رأي مجاهد الّذي انفرد بالموقف الثاني، فيقول الطبري: «عن أبي نجيح عن مجاهد في قوله «الطّلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»، قال: يطلّق الرجل امرأته طاهرا في غير جماع، فإذا حاضت ثمّ طهرت فقد تمّ القرء. ثمّ يطلّق الثانية كما يطلّق الأولى، إن أحبّ أن يفعل، فإذا طلّق الثانية ثمّ حاضت الحيضة الثّانية، فهما تطليقتان وقرءان. ثمّ قال تعالى ذكره في الثالثة «إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان»، فيطلّقها في ذلك القرء كلّه إن شاء، حين تجمع عليها ثيابها»[1]. أشاد جماعة المفسّرين بهذا الفهم واعتبروه طلاق السّنة الّذي ندب إليه الشرع، ونقيضه طلاق البدعة الملزم شرعا والمكروه تطبيقا، وهو طلاق الرجل امرأته في حيض أو ثلاثا في كلمة واحدة، غير أنّهم لم يلتزموا به في بقيّة الأحكام، ولعلّ أقربها إلينا ما تبيّن في منهجهم من تأويل لفظ القرء، فاعتبروا عدّة المرأة بثلاثة قروء في كلّ تطليقة، بينما سعى هذا الفهم إلى التّيسير على الزوجين بتخفيف عبء المفهوم الذي يثقلهما. وأضحى بذلك جليّا أنّ عوامل من خارج النّص دفعت بالمفسّرين إلى تحويل مقاصده واعتمدت نظرة خاصة لاكتمال الدلالة فيه، وقوامها أن أجزاءها منتشرة في النّص لايُهتدى إليها إلاّ بما أبانه الرّسول وما فهمه الأوائل من قول الرسول نفسه. وعلى هذه المسلّمات قامت مقالاتهم وحجبت عن اللاّحق حقيقة المعنى التشريعي في الصيغة القرآنيّة بل وحقيقة الجدل الذي دار بين أوائل المفسّرين.

انعكس ذلك مباشرة على الصنف الثّالث من الطّلاق وهو **الاختلاع** الّذي صوّر في جلاء التوتّر في مقالة التفسير:

أشار النّص كما بينّا إلى جواز أن تفتدي المرأة بمالها مقابل طلاقها لكن ما هو الإطار الّذي تنزّلت فيه أحكام الاختلاع ؟ وهل كان المفسّر في مقالته ساعيا إلى استرضاء النّصَّ التشريعيَّ المنزّلَ أم كان يسترضي منطقيّةَ المنهج الفقهيّ عموما؟

نقول بدءا لولا هذه الآية ما كان للاختلاع حضور في ذهن المفسّر، لأنّ عقدة النّكاح فيه صارت بيد المرأة، يقول التّهانوي: «الخلع بالفتح وسكون اللاّم في اللّغة النّزع ومنه خالعت المرأة زوجها إذا افتدت منه بمال كذا في فتح القدير، (. .) لكن في المغرب أنّه بالضمّ اسم وإنّما قيل ذلك لأنّ كلاّ منهما لباس لصاحبه فإن فعلا ذلك فكأنّهما نزعا لباسهما وفي الشرع أخذ المال بإزاء إزالة ملك النّكاح»[2]. ويرجع

---

(1) نفسه، ص473.

(2) التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص338.

الاختلاف في قراءة اللّفظ إلى أنّ الآية نزلت في لفظ الافتداء، ولم يتبلور معنى الاختلاع إلاّ في مراحل لاحقة، ولذلك أوجد المفسّرون مفردات لهذا اللّفظ، واعتبروا لكلّ مفردة منها دلالة مخصوصة تتفرّع عنها أحكام. فيعتبرها القرطبي ألفاظا عائدة إلى معنى واحد غير أنّها مختلفة في الصّفات، ويروي عن مالك «**المبارئة** هي الّتي لاتأخذ شيئا ولا تعطي، و**المختلعة** هي الّتي تعطي ما أعطاها وتزيد من مالها، و**المفتدية** هي الّتي تفتدي ببعض ما أعطاها وتمسك بعضه»[1].

ويتبيّن من هذه التعريفات صعوبة حصرالمصطلح ولذلك بحثوا عن صلة بينه وبين لفظ قرآنيّ آخرغاب في هذه الآية لكن تكرّر نزوله في آيات أخرى، وهو لفظ «**النشوز**» الّذي تحوّل على التدريج إلى مصطلح فقهيّ طائع ومنقاد لمناهج العلماء في تأويله، فاتّسع لأن يحوي فروعا في المعاني منها مايتّصل بالمرأة ومنها مايتّصل بالرّجل، وأمكنهم أن يلحقوا شروط الاختلاع بأحكام نشوزالمرأة دون الرّجل، لأنّ النّص أوجد بديلا في التي تخاف نشوز زوجها عنها، وهو حكم الأثرة، كما بيّنا، ومافتئ المفسّرون يذكّرون بالحكم وبعمل الرّسول وصحابته، ولا يرون فيه عضلا على المرأة إذا لم تشأ فراقه، بينما أجمعوا على التذكير بأخبار من طلبن الاختلاع من أزواجهنّ لبيان وجه نشوزهنّ، وهي تصوّر تبرّم الرّسول من تطبيق الحكم. وقد ذكر الطبري الحديث «أيّما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس، فحرام عليها رائحة الجنّة»، ولم نعثر عليه إلاّ في مسند أحمد[2]، كما يروي عن الجهنيّ أن الرسول قال: «إنّ المختلعات المنتزعات هنّ المنافقات»[3]، وغابت مثل هذه الأحاديث من مصنّفات من سبق الطّبري، وحتى من عاصره أومن أتى بعده مثل القرطبي الّذي رغم الحرص الذي لاحظناه في مصنّفه على جمع أقصى عدد من الأخبار فإنّه كان لهذين الخبرين متجاهلا.

فهل نفسّر هذا بأنّ التذكير بهما مضرّ بعمل المجتمع ومؤثّر في حركيّة الحكم الذي استمدّ شرعيته من النصّ المنزّل؟ أو نعتبر أنّ الآية سبقت في نزولها عمل المجتمع؟ أم إنّ الأحكام التي فيها نزلت لتأكيد عمل العرف؟

يعسر أن نجيب عن هذه الأسئلة لغياب الدّليل من المنصوص في الأخبار، وخاصّة انّ كتب التفسير لم تحتفظ إلاّ بخبرين، الأوّل مرويّ عن الرّسول في أوّل خلع

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص146.
(2) الإمام أحمد، مسند أحمد، «باب من حديث ثوبان»، ج6، 376.
(3) الطّبري، جامع البيان، ج2، ص481.

في الإسلام وقد كان مع ثابت بن قيس بن شمّاس. ويبدو من الرّوايات المأثورة عنه أنّ ثلاثا من نسائه اختلعن منه، وهنّ حبيبة بنت سهل برواية أبي داود، وزينب بنت عبد اللّه بن أبيّ بن سلول برواية ابن جريج[1]، ويضيف العسقلاني جميلة بنت أبيّ بن سلول، فيقول عن اختلاع حبيبة «أمّها عمرة بنت مسعود الّتي اختلعت من ثابت بن قيس فيما روى أهل المدينة، وروت عنها عمرة، وجائز أن تكون هي وجميلة بنت أبيّ بن سلول اختلعتا من ثابت جميعا»[2]. وما يعنينا من الخبر هو قول الرّسول: «خذ بعض مالها وفارقها. قال: ويصلح ذلك يارسول الله؟ قال: نعم»[3]. وقد يفيدنا هذا الخبر بأنّ عمل الرّسول سابق لنزول الحكم. وبقدر ما كان الرّسول في الخلع ميسّرا عسّرعمر على المرأة التي اشتكت زوجها «فحبست في بيت فيه زبل فباتت فلمّا أصبحت بعث إليها فقال: كيف بتّ اللّيلة؟ فقالت: ما بتّ ليلة أكون فيها أقرّ عينا من اللّيلة»[4]. فكان المفسّرون متّفقين في بناء الاختلاع على نشوز المرأة التي بيدها أن تشري نفسها من زوجها، وإن تحدّث الفقهاء عن المرأة فإنّما يقصدون الوليّ الّذي احتفظ بالمهر لإبطال عقدة النّكاح، وأقصوا المرأة المعسر التي لم تقبض مهرا يقيها من الضّررالذي قد يُلحِقُه بها الزوج، غير أنّهم استدركوها بحكم «المبارئة» استنادا إلى ما نزل في النّص من حكم متعة المطلّقة غير المدخول بها «**لا جناح عليكمْ إن طلّقتمْ النّساءَ ما لم تَمسُّوهُنّ أو تَفرِضوا لَهنّ فريضةً ومتِّعوهُنّ على المُوسِع قدرُه وعلى المُقتِر قدرُه متاعًا بالمعروفِ حقًّا على المحسنينَ**» (البقرة 2/ 236). حرص المفسّرون على تيسير الحكم وذلك بتوسيع معنى المتعة، فقال مالك: «ليس للمتعة عندنا حدّ معروف في قليلها ولا كثيرها»، وأوكلوها لاجتهاد الزّوج بحسب مكانته في مجتمعه، فقال ابن عبّاس هي النّفقة وذهب عطاء إلى أنّ أوسطها الدّرع والخمار والملحفة، بينما اعتبر أبو حنيفة ما ذهب إليه ابن عبّاس وعطاء مقدارا أدنى في المتعة قياسا على الحسن بن عليّ الّذي متع بعشرين ألفا وزقاق من عسل[5]. ولذلك فإنّ مقدار التمتيع يؤهّل المبارئة غير المدخول بها أن تفتدي نفسها، ولعلّ التي دخل بها زوجها أوفر حظّا لما لها من إمكان مبارأة زوجها على حقّها في النّفقة عليها في عدّتها، ولا سيما إن كانت عدّةَ قروء.

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص141.
(2) العسقلاني، الإصابة ج7، ص576.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ج3، ص140.
(4) سحنون، المدوّنة،ج2، ص234.
(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،ج3، ص201.

تعاضدت بذلك عدّة عوامل في أن تجعل **الخلع** مفهوما غير مروّض لاستيعاب معان فقهيّة طيّعة في تطبيقها، فمنها العامل الثّقافيّ الّذي وجّه تفكير الفقهاء وأنبأ بأنّ المفهوم مؤذن بنسف أصول النّكاح الّتي تسند فروعه، ومن ذلك انتقال عقدة النّكاح من يد الرّجل إلى يد المرأة. وليس بخفيّ ما قد يُنتهى إليه من قطع مع الأحكام المؤسّسة لبنية المجتمع العربي الإسلاميّ وخاصّة أنّهم استنبطوا حجيّتها من النصّ، مثل قوله «**وللرّجال عليهنَّ درجةٌ**» (البقرة 2/ 228) أو قوله «**الرّجالُ قوّامُونَ على النّساءِ بما فضَّلَ بعضَهُم على بعضٍ**» (النساء 4/ 34)، وتأوّلوها على معنى «ندب الرّجال إلى الأخذ عليهنّ بالفضل»[1]. ومن هذه العوامل أيضا، وقد سبق أن أشرنا إليه، انفتاح عبارة النّص في آية الافتداء على دلالات لفظيّة آيلة إلى أحكام هي غير ما قد أقرّوه في أصل الطّلاق، فاضطرّوا إلى إنشاء مقالة تستدلّ على صحّة تفسيرهم للآية، وذلك عن طريق عمليات ذهنيّة تبدّل مواقع الألفاظ في النّص بحيث تكون دالّة على المعنى الفقهيّ الّذي يجب أن يفهم، وانتقينا لبيان ذلك نصّ الكيا الهرّاسي وهو عبارة عن ردّ لما قد أثبته الجصاص يجلّي حيرة الفقيه عندما تتوقّف الأحكام عن محاورة الواقع، وقد تبيّن له انغلاق النّص القرآني ببنيته على معان تشريعيّة مفارقة للأحكام التي اهتدى إليها سلفه، يقول:

«قد قال تعالى: **الطّلاق مرّتان**. ثمّ قال: **فإن خفتم ألاّ يقيما حدود الله**. ثمّ قال بعد ذلك: **فإن طلّقها**، فلو كان الخلع طلاقا، لكان الخلع بعد ذكر طلقتين ثالثا، وكان قوله: **فإن طلّقها** بعد ذلك دالاّ على الطّلاق الرّابع. وهذا غلط، فإنّ قوله الطّلاق مرّتان، أفاد حكم الاثنتين إذا أوقعهما على غير وجه الخلع، وأثبت معهما الرّجعة بقوله: **فإمساك بمعروف**، ثمّ ذكر حكمهما إذا كان على وجه الخلع، فعاد الخلع إلى الاثنتين المقدّم ذكرهما. (. .)

وظنّ ظانّون أنّ في الآية ما يدلّ على أنّ المختلعة يلحقها الطّلاق، فإنّه قال: «فإن خفتم»، وذلك بيان الطّلاق المقدم ذكره بعوض، ثمّ قال: **فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتّى تنكح زوجا غيره**. فتكون الثالثة حاصلة بعد الخلع. يدلّ على أنّ الثّالثة بعد الخلع قوله تعالى في نسق التّلاوة: **فإن طلّقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا** (البقرة 2/ 230)، عطفا على ما تقدّم ذكره في قوله: **ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا أتيتموهنّ شيئا إلاّ أن يخافا ألاّ يقيما حدود الله**. فأباح لهما التّراجع بعد التطليقة الثالثة، لترك إقامة حدود الله (. .) فدلّ ذلك على أنّ هذه الثالثة مذكورة بعد الخلع.

---

(1) الطّبري، جامع البيان، ج2، ص468.

وزعموا أنّ قوله تعالى: **فإن طلّقها فلا تحلّ له**، يبعد أن يرجع إلى قوله: **الطّلاق مرّتان**، لأنّ الّذي تخلّل من الكلام يمنع بناء قوله: **فإن طلّقها**، على قوله: **الطّلاق مرّتان**، بل الأقرب معرفة عوده إلى ما يليه كما في الاستثناء بلفظ التّخصيص أنّه عائد إلى ما يليه ولا يعود إلى ما تقدّمه إلاّ بدلالة. (..)

وهذا الّذي توهّمه باطل، فإنّ قوله: **فإن طلّقها**، ليس يدلّ على الثّالث، إلاّ بتقدير عطفه على عدد مذكور قبله. وقوله تعالى: **فإن خفتما أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به**، لايدلّ على طلقتين لا تعريضا ولا تصريحا، حتّى يكون قوله: **فإن طلّقها مرتّبا عليه**»[1].

فقد حاول الكيا الهرّاسي أن يقف عند بنية النّص عسى أن يصل بمنهجه إلى نفس الأحكام التي عليها عمل المجتمع، وهو في ذلك غير آت بجديد لأنّ النصّ قائم بالكليّة على تحليل الجصّاص[2]، وإن أوهمنا بالردّ عليه فقد تبعه في نفس النّتائج، ونلفت النّظر إلى أنّ البنية الدّلالية في الآية لم تستوقف أئمّة المذاهب الفقهيّة الأربعة ولا حتّى من تبعهم من تلاميذهم، وحتّى الطبري كان حذرا فجانب المشكلة. ونكاد نرجّح أنّهم استنبطوا أحكام الخلع وعدد التطليقات مما جرى بين الناس من الأعراف وظهر عندهم من السنن الثقافية، وهو ما يمكن أن يصطلح عليه بـ «النّص الثّقافي». ولم يتفطّنوا إلى حقيقة التركيب في الآية إلاّ عندما ازدهر الجدل بين العلماء وخاصّة ببغداد منذ أواخر القرن الرّابع وإلى منتهى القرن الخامس. والغريب أنّ من أتى بعدهم سكت عن محاورة البنية في النّص القرآني واحتمى بنهج أئمّة المذاهب فرارا من حقيقة الدّلالة القرآنيّة الّتي تتوازى وطبيعة الأحكام المؤسّسة لأركان الطّلاق[3].

وإذن، على ماذا استقرّت المقالة الفقهيّة في الخلع؟ هل إنّ الفداء وحده كاف لأن يفضي إلى الطّلاق؟ وهل هو رجعيّ أم بائن؟

تدعّم هذه الأسئلة صحّة ماذهبنا إليه من أنّ المفسّرين والفقهاء تواطؤوا على استنباط أحكام الخلع من النّص الثقافي، وإن كانوا في ظاهر قراءتهم مستلهمين المعاني القرآنيّة، ويتجلّى ذلك في السؤال عن رمزيّة الافتداء وقد قرنوه بشرط نيّة التطليق وبنتائجه الفقهيّة. ولهذا كانت أجوبة الفقهاء عن النّوازل غامضة وغير مستقّرة وذلك للتّردد الذي هيمن عليهم بين مساءلة القرآن أو النّص الثقافي:

---

(1) الكيا الهرّاسي، أحكام القرآن، ج1، ص ص178ـ181.

(2) الجصّاص، أحكام القرآن، ج2، ص ص91ـ97.

(3) راجع مثلا القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج3، ص ص136ـ154.

فقد روي عن علي وابن مسعود وعثمان وجماعة من التّابعين أنه طلاق، لكن اختلفوا إن كان رجعيّا أو بائنا، واسترسل الاختلاف إلى أئمّة المذاهب فاعتبر مالك أنّه لا تكون واحدة بائنة أبدا إلاّ بخلع «لأنّه ليس له يمين إلاّ بخلع وصار كمن قال لزوجته الّتي دخل بها أنت طالق طلاق الخلع، ومن قال ذلك فقد أدخل نفسه في الطّلاق البائن»[1]، ويكون بحكمه مستقرئا البنية الدّلاليّة التي في الآية لا غير، بينما ألحق أصحاب الرّأي نوعية الطّلاق بما انتوى الزّوج. ومنهم من قال إنّه فسخ وليس بطلاق، استنادا إلى رأي سعد بن أبي وقّاص «ذكر الله عزّ وجلّ الطّلاق في أوّل الآية وآخرها، والخلع فيما بين ذلك، فليس الخلع بشيء»[2]. وإلى هذا الرأي ذهب طاوس وعكرمة وأحمد وإسحاق، متعلّلين بأنّ اعتباره تطليقة ينتج تحليل الطّلاق الرّابع، وقد أشار الكيا الهرّاسي في نصّه إلى ذلك، وسعوا إلى تدعيم قولهم بالحجّة السنّية، في حديث يصفه الترمذيّ بالحسن الغريب رواية عن ابن عبّاس أنّ الرّبيّع بنت معوّذ بن عفراء اختلعت على عهد الرّسول «فأمرها أن تعتدّ بحيضة »[3]، ويكون حكمها خارجا عن عدّة القروء وملحقا قياسا على عدّة الاستبراء في الإماء والسّبي.

ونلاحظ أنّ هذه المواقف، باستثناء من قال بأنّه طلاق بائن، تثير عدّة مشاكل إذ ما فائدة الخلع إن كان طلاقا واحدا يملك فيه الزّوج الرّجعة وقد قام أصل تشريعه على فكّ عصمة الزّوجة ؟ ولهذا فهمه من فسّره بالبينونة قياسا على الفراق الأبديّ الّذي لايملك فيه الزوج رجعة امرأته إلاّ بزوج آخر، فساير الفقهاء بذلك نسق التلاوة الّذي أورد الخلع بعد التطليقتين وانساق تشريعهم في اطمئنان مع بقيّة الأحكام. ثمّ ألم يسع الّذين اعتبروا الخلع لغوا إلى تقديم مفهوم مطّاطيّ يتأقلم مع جميع الأوضاع ويسمح في الآن نفسه للمشرّع بأن يتصرّف في عدد التّطليقات؟

تولّدت عن الطلاق بأصنافه الثلاثة قضايا عُهِد للمفسّرين أن يوجدوا لها حلولا فقهيّة تضمن الانسجام بين بقية الأحكام في المناكح، ونجملها في قضيّتين جامعتين هما، مسألة **سكنى المطلّقة والنفقة عليها**، وقضيّة **المحلّل**.

اعتبر النّص القرآني سكنى المطلّقة حقّا للمرأة على الرّجل، وذلك في قوله «**إذا طلَّقْتُم النِّساءَ فطلِّقُوهُنّ لعِدّتِهِنّ وأَحصُوا العدّةَ واتّقوا اللّهَ ربّكم لا تخرجُوهُنَّ مِن بيوتهِنَّ ولا يخرُجْن إلاّ أن يأتين بفاحشةٍ مبيِّنَةٍ**» (الطلاق 65/ 1). وننبّه إلى أنّ التركيب القرآني

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص236.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص143.
(3) المصدر نفسه، ص144.

حافظ في صيغته على نسبة البيت إلى المرأة، إلاّ أنّ المفسّرين والفقهاء فهموا أنّ الخطاب خاصّ بالّتي يملك زوجها رجعتها[1]. وتكرّر في نفس السورة أيضا معنى الإسكان، في قوله «**أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وُجدكُم لا تضارّوهُنّ لتُضَيِّقوا عَلَيْهِنَّ وإنْ كُنّ أولاتِ حملٍ فأنفِقُوا عليهِنَّ حتّى يَضَعَن حَمْلَهُنّ**» (الطلاق 65/ 6). ونفهم من هذه الآية أنّ الأمر بالسكنى ورد لمزيد بيان في أحكام المطلّقات، وتجدر الإشارة إلى أنّ حكم النّفقة ورد في تركيب تلازميّ اقترنت فيه جملة الشّرط بمعنى خاصّ بأولات الأحمال ووردت جملة الجزاء في حكم النّفقة، ويفيدنا هذا التركيب التلازميّ بأنّ الأحكام التي في الآية 6 نزلت في الحامل المعتدّة عدّة بينونة كانت أو ارتجاع.

مثّلت هذه الأحكام نسيجا نصّيا بنى عليه المفسّرون أحكامهم في النّفقة والسكنى. غير أنّ الباحث يلمس في يسر أنّ المفسّرين واجهوا هذه الأحكام مستندين إلى مسلّمات يصعب اعتبارها من العرف أو من أحوال المسلمين زمن نزول هذه الأحكام، وإن كنّا نرجّح الاحتمال الثّاني، بدليل اضطراب المفسّرين في تفصيلها والمنهج الانتقائيّ الّذي سلكوه في تفسير الآيتين، وخاصّة في تفسير الاستثناء الوارد في قوله «**إلاّ أن يأتينَ بفاحشةٍ مبيّنة**» (الطلاق 65/ 1) بما ورد في قوله «**واللاّئي يأتينَ الفاحِشة من نسائِكم**» (النساء 4/ 15)، وقامت بذلك دلالة الفاحشة على معنى يسمح بتطبيق حدّ الزّنا على المرأة، وعليه يقيم ابن زيد تشريعه للحكم الّذي يعطّل بقاء المرأة في بيتها، فيقول «إذا أتت بفاحشة مبيّنة أخرجت إلى الحدّ فرجمت» وتبعه في موقفه ابن عمر وابن عبّاس ومجاهد[2].

قد يوهم الظّاهر من هذا التأويل أنّ الجماعة كانوا متصلّبين مع المرأة، غير أنّه يخفي حقيقة أخرى تناقضه، وذلك إذا ما رجعنا إلى صعوبة إثبات الزّنا على المرأة نظرا إلى القيود التي كبّل بها الفقهاء الشّهود، وهو تأويل يضمن للمرأة حقّ البقاء في بيت الزوجيّة في عدّتها، ويثقل كاهل الزوج ومؤسّسة الفقه التي تسعى دوما إلى أن تستقطب أسئلة العمران. ولهذا لم يشعر أوائل المسلمين بالحرج من تأويل الفاحشة بالزّنا لصعوبة إثباته، وبالعكس فقد ضيّق المجتمع على الفقهاء اللاّحقين فحملهم على تحويل دلالة المفهوم إلى معنى طيّع للتطبيق، ويبدو أنّ الجدل حوله نشأ مع التّابعين، ففسّره قتادة في أحد قوليه بمعنى «المعصية»، وبمعنى «النشوز» في قوله الثّاني، فيقول

---

(1) الطّبري، جامع البيان، ج28، ص. 125.

(2) نفسه.

«إلاّ أن يطلّقها على نشوز فلها أن تحوّل من بيت زوجها» واعتبر السدّي أنّ «خروجها من بيتها فاحشة ويحلّ لزوجها أن يخرجها قبل انتهاء عدّتها»[1].

اختلفت الفهوم والتشريعات وقد قامت جميعها على نفس النصّ وهي بلا شكّ ترجع إلى عوامل دفعت بالفقهاء إلى هذه الوجوه من التأويل:

فالواضح أنّ كلّ وجه من هذه الفهوم قد نبع من وضع ثقافيّ خاصّ حمل المفسّر على أن يحذر الاصطدام بأحكام أجمع العلماء على اعتبارها أصولا في التّشريع: فمن فسّر الفاحشة بالزّنا سعى إلى التوسيع على المعتدّة وأسند اللفظ مفهوما استعصى على التطبيق، ولذلك نرجّح أنّ هذا الفهم ساير بوادر التّشريع وعمل به الصّحابة، لكن سرعان ما ضيّق المجتمع على العلماء بالبحث عن سبيل للخروج من صلابة التشريع وقيود اللفظ إلى مفهوم طوّع الصيغة القرآنية حتّى تنفتح على دلالات فقهيّة أخرى تحرّر الزوج من قيود إسكان المطلّقات بجميع أصنافهنّ. وعلى هذا الأساس عملوا على ترتيب الأحكام بحسب أصناف الطّلاق.

فإن كان المجتمع ساعيا دوما إلى ترويض الحكم فبماذا نفسّر تعميم المفسّرين لحكم النفقة وقد نزل خاصّا بالحامل؟ أليس في توسيع الحكم تضييق على الزوج؟ تقوم هذه المسألة خير مثال على وفاء الفقهاء لمنطلقاتهم، ولأجل ذلك كان اختلافهم نتيجة طبيعيّة وإصرارهم على مواقفهم كان شديدا، حتى وإن كان اختلاف تضادّ، يقول ابن رشد «واختلفوا في سكنى المبتوتة ونفقتها إذا لم تكن حاملا على ثلاثة أقوال: أحدها أنّ لها السكنى والنّفقة، وهو قول الكوفيين، والقول الثاني أنّه لا سكنى لها ولا نفقة، وهو قول أحمد وداود وأبي ثور وإسحاق وجماعة، والثّالث أنّ لها السكنى لا نفقة لها وهو قول مالك والشّافعي وجماعة»[2]. قدّم لنا ابن رشد بهذا القول رؤية تاريخيّة لمختلف المقالات في المبتوتة، ومع ذلك ظلّ سجين هذه المقالات ولم يتجاوزها إلى النّص القرآني ولم يهتد إلى العدول الذي وقع فيه أوائل العلماء، والسّبب راجع في نظرنا إلى هيمنة الأخبار المروية عن الصحابة على منهج المفسّرين في استنادهم إلى سلطة المنقول عسى أن يعثروا على آثارِ دليلٍ يدعّم حجّية الحكم *«المستنشئ»*.

فقد استدلّوا في استنباط أحكام المبتوتة بخبر فاطمة بنت قيس، ولا ننكر أنّ هذا

---

(1) نفسه.

(2) ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص109

الخبر أحدث فتنة بين المفسّرين مثلما أحدثت فاطمة بخبرها اضطرابا بين المسلمين، فروى الإمام مسلم حديثا عن محمّد بن رافع عن يحيى قال «أخبرني أبو سلمة أنّ فاطمة بنت قيس أخت الضّحاك ابن قيس أخبرته أنّ أبا حفص بن المغيرة المخزوميّ طلّقها ثلاثا ثمّ انطلق إلى اليمن فقال لها أهله ليس لك علينا نفقة فانطلق خالد بن الوليد في نفر فأتوا رسول الله(ص) في بيت ميمونة فقالوا إنّ أبا حفص طلّق امرأته ثلاثا فهل لها من نفقة؟ فقال رسول الله(ص) ليست لها نفقة وعليها العدّة، وأرسل إليها أن لا تسبقيني بنفسك وأمرها أن تنتقل إلى أمّ شريك ثمّ أرسل إليها أنّ أمّ شريك يأتيها المهاجرون الأوّلون فانطلقي إلى ابن أمّ مكتوم الأعمى فإنّك إذا وضعت خمارك لم يرك. فاطلقت إليه فلمّا مضت عدّتها أنكحها رسول الله(ص) أسامة بن زيد بن حارثة»[1].

ردّ الصّحابة وخاصّة منهم عائشة وعمر حديث فاطمة، ورغم ذلك فقد ظلّ حيّا وكان مرجع المفسّرين والفقهاء فأجبروا على تعليل ذلك، كأن يستند بعضهم إلى اعتباره خبر آحاد ويحتمي بقول عمر «لا نترك كتاب الله وسنّة نبيّنا(ص) لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت»[2]، ويؤكّد بذلك سكنى المبتوتة في عدّتها؛ بينما يذهب جمهور المفسّرين إلى اعتباره خبرا مشهورا يُحمل على الخصوص واستندوا في ذلك إلى إنكارعائشة عليها رواية الخبر مستدلّين بموقف إمام الفقهاء سعيد بن المسيّب حين سأله مهران «عن عدّة المبتوتة، فقال: تعتدّ في بيت زوجها. فقلت: فأين حديث فاطمة بنت قيس؟ فقال: هاه ووصف أنّه تغيّظ»[3]. وعلى العكس فإنّ الشعبي أخذ الرّواية عنها واعتبر الخبر صحيحا ثابتا يقتضي العلم والعمل به في آن.

نلاحظ من خلال هذه الرّوايات المختلفة عن فاطمة بنت قيس أنّ المسلمين في عهد الخلافة الرّاشدة قد انشغلوا بهذا الخبر، وعجزوا عن فرض حكم صريح في سكنى المبتوتة، خاصّة أنّهم عدلوا من المعنى التشريعيّ الّذي في الآية إلى اعتبار سكنى المطلّقة في بيت الزوجيّة حقّا للزوج على امرأته. فكان أولو الأمر أنفسهم متردّدين في فرض الأحكام فيها، ونستشهد على ذلك بخبر يحيى بن سعيد حين طلّق بنت عبد الرّحمن بن الحكم البتّة»، فأرسلت عائشة إلى مروان بن الحكم وهو أمير المدينة فقالت: اتّق الله يا مروان واردد المرأة إلى بيتها، فقال مروان، في حديث

---

(1) الإمام مسلم، الصحيح، ج 10، ص99ـ100.

(2) نفسه، ص14.

(3) الشافعي، الأمّ، ج5، ص218.

سليمان أنّ عبد الرحمن غلبني، وقال مروان في حديث القاسم: أو ما بلغك شأن فاطمة بنت قيس؟ فقالت عائشة: «لا عليك أن لا تذكر شأن فاطمة، فقال: إن كان إنّما بك الشرّ فحسبك ما بين هذين من الشّر». وروى الشافعي أنّ ابنة سعيد بن زيد خرجت حين طلّقها ابن عمر، رغم استنكاره ذلك[1].

وتفيد هذه المواقف اختلاف أوائل المسلمين في منهج تفهّم النّص، إن لم نقل تفاوتهم في مدى التزامهم بما ورد من معان في النّص القرآنيّ. وتفضي هذه الملاحظة إلى أن نتساءل عن المرجعيّة التي كان لها تأثير في تفهم الآية، فقد فهمها الصحابة بالمرجعيّة التاريخيّة وحملوها محملا ظرفيّا، بينما فهمتها فاطمة ومن تبعها من الفقهاء بالمرجعيّة النّصيّة فتعقّبوا نسق الدّلالة بمسايرة نسق التلاوة كما في المصحف، وجذّروا بذلك النصّ في صيرورة الواقع، ونقف على هذه المعاني خاصّة في حوار فاطمة الحادّ مع مروان بن الحكم: «فأرسل إليها مروان بن الحكم يسألها عن هذا الحديث، فأخبرته، فقال مروان: لم نسمع هذا الحديث إلاّ من امرأة، وسنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها، فقالت فاطمة: بيني وبينكم الكتاب، قال الله جلّ ثناؤه «فطلّقوهنّ لعدّتهنّ» حتّى بلغ «لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا»، قال: فأيّ أمر يحدث بعد الثّلاث؟ وإنّما هو مراجعة الرّجل امرأته، وكيف تحبس امرأة بغير نفقة ؟»[2].

توفّرت إذن في هذا الخبر كلّ الأركان المدعمة لمواقف المفسّرين على الاختلاف الواضح بينهم، وينهض ذلك مثالا على الأخبار «المصنوعة»، فكان خاضعا لأصناف التأويلات طيّعا لضروب الألوان التي يروم كلّ فريق أن يطبعه بها وناميا بنموّ الجدل بين المذاهب. أفاض المفسّرون في حكمي نفقة المطلّقة وسكناها، ويرجع ذلك إلى وفائهم الدّائم لاستحضار بقيّة المشاغل المتصّلة بالطّلاق وأهمّها المقصود من الطّلاق الرّجعيّ والبائن والخلع وطلاق اللّعان. ولهذا السّبب اتسمت مقالاتهم بالتقلّب، وكلّما نحت إلى الاستقرار إلاّ واصطدمت بأحكام تفرض عليها التغيير.

ولعلّ مشغل الطّلاق البائن هو الّذي حيّر الفقهاء أكثر من أصناف الطّلاق الأخرى، إذ كيف يمكن تقييد المرأة وقد صارت في نظر الفقهاء مثلها مَثَل *«السائبة»* أو *«البعير الشارد»* على حدّ قولهم، وخرج من يد الزّوج استرقاقها بالنّكاح. اقتضى ذلك منهم أن يوفّقوا بين ما أثبته النّص من حقّ الزّوج على المرأة في عدّتها وإسقاط حقّ المرأة على الزوج في نفقته عليها، خاصّة أنّها لم تعد من الأزواج وتلتقي في وضعيتها

(1) نفسه، ج 5، ص 217.
(2) الطبري، جامع البيان، ج28، ص127.

التشريعيّة مع المتوفّى عنها زوجها وقد فارقت زوجها فراقا أبديّا، وأقرّ لها الشّرع السّكنى في عدّتها واعتبر نفقتها من ميراثها لاغير.

تجاذب هذا الحكم طرفان متناقضان: الزوج وقد رفع الزوجية، والمرأة وقد ردّت إلى الوليّ فيلزم بالنفقة عليها منذ دخولها في عدّة قد تطول وقد تقصر بحسب أحوالها. لهذا واجهت مقالة التفسير ضغوطا اجتماعيّة، ولعلّها من أهمّ الأسباب الّتي دفعت بالمفسّرين والفقهاء إلى الاختلاف في منهج فهم النّص، وفي مدى الاستناد إليه في ترجمة الأحكام، وقد رأينا كيف كان خروج البعض منهم في حكم الخلع إلى اعتباره لغوا، وذهاب البعض الآخر إلى إلحاقه بتطليقة واحدة، فحفظوا بذلك نفقة الزوج عليها في عدّتها وبقاءه مالكا لرجعتها، بينما ذهب جماعة إلى تحريم الرّجعة في الخلع[1]، وتشدّدوا في الالتصاق بالنّص وإن كانوا في ذلك مضيّقين على المجتمع. ولعلّ حجّتهم ازدادت بيانا في استنادهم إلى قراءة أبيّ بن كعب التي انفرد الطبري عن بقيّة المفسّرين بذكرها، بينما قنعوا بالإشارة البعيدة إلى الاختلاف فيما اقتضاه لفظ الآية بحسب مساقها، يقول الطبري: «حدّثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرّزاق قال، أخبرنا معمر قال، أخبرني ثور عن ميمون بن مهران قال: في حرف أبيّ أنّ الفداء تطليقة. قال: فذكرت ذلك لأيّوب، فأتينا رجلا عنده مصحف قديم لأبيّ خرج من ثقة فقرأناه فإذا فيه: «إلاّ أن يظنّا ألاّ يقيما حدود الله فإن ظنّا ألاّ يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به **لا تحلّ له من بعد** حتّى تنكح زوجا غيره»[2].

كانت هذه الضّغوط الاجتماعية سببا كذلك في أن يتّفق المفسّرون على خروج الملتعنة من بيت الزوجيّة، لأنّ الزوج أشهد اللّه بالقطيعة وحلّ العصمة، واعتبروا خروجها فراقا لا اجتماع بعده البتّة وحرّمت عليه مثل بقيّة المحرّمات من النّساء.

وعلى هذا الأساس، هل تشتمل جميع أصناف الطّلاق على نفس الدّلالة؟ أليس الرّجعيّ تجسيما لغضب الزّوج على امرأته لا غير ومظهرا من مظاهر التّأديب التي يمارسها على المرأة ؟ ولذلك هي في نظر الفقهاء في فترة تربّصها من الأزواج يحلّ للزوج أن يطأها، فقال أبو حنيفة وأصحابه هي رجعة، «وفي «المنتقى»: لاخلاف في صحّة الارتجاع بالقول، فأمّا بالفعل نحو الجماع والقبلة فقال القاضي أبو محمّد: يصحّ بها وبسائر الاستمتاع للذّة»، بينما اشترط الشّافعيّ القول لا غير[3]، ولهذا أجاز لها

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص197.

(2) الطبري، جامع البيان، ج2، ص474.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص121.

سعيد بن المسيّب وفقهاء الحنفيّة أن «تتزّين له وتتطيّب وتلبس الحليّ وتتشرّف». بل ذهب زفر إلى أنّ له أن يسافر بها قبل الرّجعة[1]. وأقرّ لها جمهور الفقهاء بالميراث إذا توفيّ زوجها في عدّتها.

يتبيّن أنّ الأحكام اقترنت بنيّة الزوج، مثلما أنّ عدد التطليقات اقترن بما قصده الزوج إن كان موسّعا على نفسه أومضيّقا. ويبدو من مساق الرّوايات أنّ المجتمع الإسلاميّ لم يلتزم في عهد الخلافة الرّاشدة بعدد التطليقات الموجبة للتحريم ولا حتّى بطلاق الثّلاث بلفظة واحدة، بل كانت أحكام الطّلاق في مجملها تستمدّ حجّيتها من خبر ابن عمر حين طلّق امرأته ثلاثا فأمره الرّسول برجعتها واحتسب له واحدة، ومن الخبر الذي رواه ابن طاوس عن ابن عبّاس، والّذي أثار جدلا بين المفسّرين، ويذهب فيه إلى أنّ الطلاق الثلاث يقع واحدة ويروي القرطبي نقلا عن أبي الوليد الباجي «عندي أنّ الرّواية عن ابن طاوس بذلك صحيحة، فقد روى عنه الأئمّة: معمر وابن جريج وغيرهما، وابن طاوس إمام. والحديث الّذي يشيرون إليه هو ما رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عبّاس قال: كان الطّلاق على عهد رسول اللّه (ص) وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر بن الخطّاب طلاق الثّلاث واحدة، فقال عمر(ر): إنّ النّاس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم»[2].

يفضي هذا القول إلى تساؤل خطير هو هل كان أوائل المسلمين يعملون بطلاق الثّلاث؟ وما هي الشروط الموجبة له؟ ألا يكون في عدد الثلاثة رمز للكثرة لا غير؟ خاصّة بعد أن تبيّن لنا التّهافت في تنظير المفسّرين عندما رجعوا إلى الآية لاستنباط دليل الحكم منها وأدركوا أنّ النّص إنّما وقف عند تطليقتين. وبهذا نفسّر الإشارات المتكرّرة في نوازلهم إلى استواء المعنى فيمن قال بطلاق الثّلاث أو من قال بطلاق المائة أو العشر[3] ويصير بذلك العدد عبارة ترمز إلى البينونة.

أنتجت سيرورة هذا الحكم مشغلين يسعيان إلى التّوسيع على المجتمع والمشرّع في آن، وذلك بتوفير آليات للخروج من مأزق البينونة وهما، النّظر في الألفاظ المستعملة في الطّلاق وكيفيّة الاهتداء إلى تحليل البائن. ويعتبران مشغلان أكسبا الحيل الفقهيّة شرعيّة تحرص على استرضاء حاجة المجتمع وتحرص في الآن نفسه على أن لا تفارق الدّليل الظّاهر من النّص القرآني أو السنّي أو حتّى نصّ الإجماع.

---

(1) نفسه، 122.

(2) نفسه، ص13.

(3) الشيخ البزّاز، الفتاوى البزّازية، بحاشية الفتاوى الخانية، ج4، ص181.

لذلك صنّفوا ألفاظ الطّلاق إلى ضربين صريح وكناية، وتفطّن العلماء إلى أنّ مجال احتمال الألفاظ للمعاني بحسب المقاصد واسع، فكان الاختلاف بينهم لاختلاف أوضاعهم: فمن حيث اعتبر الكوفيون أنّ من قال لامرأته فارقتك أو سرّحتك أو أنت خليّة فطلاقه بائن، أرجع فقهاء المدينة من كنّى للطّلاق إلى نيّة قائله، وتبعهم الشافعيّة، بينما يروي الدارقطني عن عليّ قال: «الخليّة والبريّة والبتّة والبائن والحرام ثلاث، لاتحلّ له حتّى تنكح زوجا غيره»[1]. بل إنّهم رووا عن مالك نفسه القول ونقيضه، وتنقصنا الأدلّة النّصية على تقدّم أحدهما على الآخر «قال أبو عمر: واختلف قول مالك في معنى قول الرّجل لامرأته: اعتدّي، أو قد خلّيتك، أو حبلك على غاربك؛ فقال مرّة: لاينوي فيها وهي ثلاث، وقال مرّة: ينوي فيها كلّها، وفي المدخول بها وغير المدخول بها»[2]. فتوفّر بذلك للمطلّق فرصة إنكار ما سبق إليه لسانه.

ولعلّ مشغل تحليل المبتوتة هو الأشدّ اقتضاء لأن يقدّم فيه الفقيه حلولا متنوّعة تقي المسلم من حرج الوعي بمفارقة التشريع للنّص القرآنيّ، وتجلّى في منهج المفسّرين في استنباط الأحكام وفرض عليهم أن ينظروا في مسألة هي في ظاهرها لغويّة ولكنّها مستمدّة من صلب المشغل الفقهيّ، وهي مسألة تعلّق الأحكام بأوائل الأسماء أو بأواخرها.

فالألفاظ كما يقول التّهانويّ، موضوعة للأعيان الخارجيّة[3]، وهي وسيلة إلى محالّ المعاني الّتي وضعت لأجلها. ويفترض من العالم بالتّشريع أن يكون محيطا بمراتب الكلم ودلالاتها ليقيم الحكم من الدّليل المقصود من اللّفظ. وعلى هذه القاعدة أقام المفسّرون مقالاتهم في المحلّل انطلاقا من دلالة لفظ «النّكاح»، هل تفيد العقد أم الجماع؟

لم تشدّ هذه القضيّة المفسرين في القرون الخمسة الأولى مثلما شدّت إليها اللاّحقين في ق6هـ/ 12م، فقد اكتفى الطبري بالإشارة إلى أن المقصود من اللّفظ المعنيان جميعا، واجتنب النّية التي هي ركن أساسيّ في هذا الصنف من العقود[4]، ولم يشذّ عنه الجصّاص فقد قنع بما أثبته أئمّة المذهب الحنفيّ من اعتبار أنّه «إذا وطِئَها

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص134.
(2) نفسه، ص135.
(3) التّهانوي، الكشاف في اصطلاحات الفنون، ج 3، ص1298.
(4) الطبري، جامع البيان، ج2، ص ص489 ـ491.

الزّوج الثّاني ارتفع ذلك التحريم الموقع وبقي التحريم من جهة أنّها تحت زوج كسائر النّساء الأجنبيات فمتى فارقها الثّاني وانقضت عدّتها حلّت للأوّل»[1].

وتبدأ طبيعة الخطاب في التغيّر نحو التوسعة في حدود الدّلالة في مصنّف الكيا الهرّاسي، فيقول «وإنّما المراد به حتّى تجتمع بزوج غيره، والاجتماع يحتمل الوطء ويحتمل غيره»[2]، واللاّفت أنّ ابن العربي يقتضب القول بالإشارة إلى أنّه أفاض فيها في مصنّف «أصول الفقه»[3]. بينما يستعين الرّازي بجملة المقالات في المسألة اللّغويّة منها والفقهيّة ليقيم الحجّة على أنّ الحكم تعلّق بجميع المعاني الّتي انتهى إليها التحريم، فيقدّم جواب اللّغويين كما بيّن عثمان بن جنّي قال: «سألت أبا علي عن قولهم: نكح المرأة، فقال: فرقت العرب بالاستعمال، فإذا قالوا: نكح فلان فلانة، أرادوا أنّه عقد عليها، وإذا قالوا: نكح امرأته أو زوجته أرادوا بالمجامعة. وأقول: هذا الّذي قاله أبو علي محقّق بحسب القوانين العقلية، لأنّ الإضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كلّ واحد من المضافين، فإن قيل: نكح فلان زوجته، فهذا النكاح أمر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته، ثمّ الزوجة ليست اسما لتلك المرأة بحسب ذاتها بل اسما لتلك الذّات بشرط كونها موصوفة بالزّوجية، فالزوجة ماهية مركّبة من الذّات ومن الزوجية والمفرد مقدّم لامحالة على المركّب»[4]. لا نفهم تحليل ابن جنّي إلاّ بإرجاعه إلى سياق نظريّة عامّة دافع عنها في خصائصه وهي غلبة المعاني للألفاظ، ولذلك فإنّ اللّغة في نظره قائمة على المجاز لا على الحقيقة، وخاصّة منها الأفعال لأنّها قائمة على التّجوّز في الفعل، فقولك: ضربت زيدا إنّما «فعلت بعض الضرب لا جميعه»[5]، وقس عليه القول: نكح امرأته، وقد أفاد التركيب استغراق معنيي العقد والجماع. فابن جنّي بهذا التعليل يتتبّع خواصّ الكلام بما يسمح بتجاوز الدّلالات الوضعيّة، ومنطلقه هو أصل المعنى الّذي يقيّده اللّفظ والمعاني الفرعيّة المتولّدة عن الأصل. ولعلّ طرافته تكمن في سعيه إلى الرّبط بين معنى الاستغراق وخصائص التركيب. كانت بذلك هذه القضيّة معطى مشتركا بين المفسّرين واللّغويين ليبيّنوا كيفيات استغلال اللّغة سعيا إلى إرساء طريقة تمكّن من التّقعيد.

ونتيجة لهذا الاستعراض لتاريخيّة مشغل المحلّل نثير مسألة نراها هامّة هي هل

---

(1) الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص89.
(2) الكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج1، ص175.
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص198.
(4) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص90.
(5) ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص447.

توزّعت المجتمعات عن التحليل؟ وبهذا السؤال نفسّر غياب الاستفاضة في القضيّة في مصنّفات القرون الأربعة الأولى. أم إن اللاّحقين واجهوا نوازل تراكمت عبر العصور نتيجة الالتجاء إلى حيل فقهيّة تقي من المواجهة مع معضلة المحلّل؟ فالمرجّح أنّ المجتمعات منذ صدر الإسلام عملت بالمحلّل في طلاق الثّلاث، ورغم إلحاح المفسّرين على اعتبار أنّ تحريمه كان بإجماع العلماء، فإنّنا نعثر في مواقف أئمّة الفقهاء على من كان بظاهر اللّفظ القرآنيّ مكتفيا، ولعلّ هذا الموقف دليل على إدراك الفقيه لصلابة الحكم الّذي أجمع عليه الجمهور، فاعتبر التحريم هو النّاطق بمقاصد الآية، كما أنّه موقف يجلّي الحذر من حرج المواجهة ويستوعب في الوقت نفسه أسئلة العمران، حتّى تظلّ الرؤية الفقهيّة مرجع المجتمع في نوازله. ونقف على هذا في النّوازل التي ملأت مصنّفات الفقه، ونذكر منها بحثهم «فيمن قال لامرأته قد طلّقتك من قبل أن أتزوّجك» أو «فيمن قال كلّ امرأة أتزوّجها فهي طالق» أو «من قال كلّ امرأة أتزوّجها من الفسطاط طالق»[1]. ونحن نعتقد أنّ هذه النّوازل دليل على وجود من كان يمتهن وظيفة «المحلّل»، ولا شكّ أنّه كان ملجأ الحائرين من المطلّقين بثلاث.

فارق بذلك التنظير الفقهيّ الصارم الواقع التشريعيّ، لكن سعى الفقهاء من وجوه أخرى إلى أن يقلّصوا من حدّة الأزمة بقبول أحكام تسعف المجتمع بجواب ضمنيّ عن قضيّة التحليل، وتقوم أيضا دليلا على استعصاء الضغط على المجتمع وإلزامه بحكم رفض أن يتبنّاه، ولذلك قالوا بنكاح الصبيّ مثله لايجامع، وأجازوا كما بينّا نكاح الخصيّ والمجبوب[2] وقد ضمّنوا هذه الأحكام أجوبة ترضي الزّوج من جهة ولاتحملهم على نقض ما أجمعوا عليه من جهة ثانية.

تفادى الخوارج منذ بوادر التشريع أن يجرفهم سيل التأويلات الفقهيّة وأقرّوا بظاهر النصّ مخالفين «رأي الجماعة». فيقول سعيد بن المسيّب مزكّيا موقفهم: «أمّا الناس فيقولون: لا تحلّ للأوّل حتّى يجامعها الثّاني، وأنا أقول: إذا تزوّجها تزوّجا صحيحا لا يريد بذلك إحلالها فلا بأس أن يتزوّجها الأوّل»، ويعلّق القرطبي على قوله «هذا قول لا نعلم أحدا وافقه عليه إلاّ طائفة من الخوارج، والسّنة مستغنى بها عمّا سواها»[3].

بينما استند من اعتبر الاستغراق في لفظ النّكاح إلى أنّ السنّة مفصّلة لما أُجمِل،

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص120ـ 122ـ 126.

(2) نفسه، ص88.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص148.

وتقيّدوا بجواب الرّسول لامرأة رفاعة القرظيّ حين قالت له «كنت عند رفاعة فطلّقني فبتَّ طلاقي، فتزوّجت عبد الرحمن بن الزّبير، وإنّما معه مثل هدبة الثّوب فقال لها: تريدين أن ترجعي إلى رفاعة ! لا، حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[1]. ويبدو من النّوازل في مدوّنات الفقه أنّ المجتمع لم يضق بالخبر عن الرّسول، بل انساق وراء النّوازل المتكاثرة بحثا عن حلول تحفظ الانسجام بين سلطة الخبر من جهة وحركة المجتمع من جهة ثانية. ولذلك أفاض الفقهاء في قضايا التمليك والتّخيير وفيمن نوى الطّلاق لأتفه العلل وفي «من قال لامرأته أنت طالق إن تحيّيني» أو «إذا حاضت فلانة»[2]. وهي في وجه من أوجهها مخارج فقهيّة تسعف الباحث بحلٍّ يجنّبه مواجهة النّص قرآنيّا كان أو فقهيّا.

أدرك ابن قيم الجوزيّة أنّ لتغيّر الأحوال والأزمان أثرا في قضية التحليل الّتي صارت سوقها في عهده نافقة، وقدّم نصّا في «لعنة التحليل بالتّيس المستعار»، ونحن نذكره لأنّه في رأينا يجسّم تجاوز المجتمع سلطة الفقيه، ولعلّ أطرف ما ورد فيه هذا الموقف لابن قيم الجوزيّة: «فياللّه العجب: أيّ طيب أعارها هذا التيس الملعون، وأيّ مصلحة حصلت لها ولمطلّقها بهذا الفعل الدّون؟ أترى وقوف الزوج المطلّق أو الوليّ على الباب والتيس الملعون قد حلّ إزارها، وكشف النّقاب، وأخذ في ذلك المرتع، والزوج أو الوليّ يناديه: لم يقدّم إليك هذا الطّعام لتشبع، فقد علمت أنت والزوجة ونحن والشّهود والحاضرون والملائكة الكاتبون وربّ العالمين أنّك لست معدودا من الأزواج، ولا للمرأة أو أوليائها بك رضا، ولافرح ولا ابتهاج، وإنّما أنت بمنزلة التيس المستعار للضّراب الّذي لولا هذه البلوى، لما رضينا وقوفك على الباب»[3].

3
في الزوجة الشّاغرة

نعني بالزوجة الشاغرة المرأة المعلّقة لا ممسكة ولا مطلّقة، وهي الّتي نزلت فيها ستّ آيات، اثنتان في معنى **«الإيلاء»** وذلك في قوله **«لِلّذينَ يؤْلُون من نسائِهم تربُّصُ أربعةِ أشهرٍ فإن فاؤُوا فإنَ اللّهَ غفورٌ رحيمٌ وإن عَزَموا الطلاقَ فإنَّ اللّهَ سميعٌ عليمٌ»** (البقرة 2/ 226 ـ 227) وأربع آيات في معنى **«الظّهار»**، في قوله **«قد سمع اللّه قولَ التي**

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص489.

(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص115ـ 116.

(3) ابن قيم الجوزيّة، أعلام الموقّعين، ج3، ص52.

تُجادِلُك في زوْجِها وتشْتَكي إلى اللّهِ واللّهُ يسمعُ تحاورَكُما إنّ اللّه سميع بصير. الّذين يُظَاهِرون مِنكمْ منْ نسائِهِم ما هُنّ أمّهاتِهم إنْ أمّهاتُهُم إلاّ اللاّئِي ولدْنَهم وإنّهم ليقولونَ مُنْكَرا منَ القوْلِ وزُورًا وإنّ اللّهَ لعفوٌ غفورٌ. والّذينَ يظّاهِرونَ من نسائِهِم ثمّ يعُودُون لما قالُوا فتحريرُ رقبةٍ من قبلِ أنْ يتماسَّا ذلكُمْ توعَظُونَ به واللّهُ بما تعمَلون خبيرٌ. فمنْ لمْ يجِدْ فصِيامُ شهرَيْنِ متتابِعَيْن من قبلِ أن يتماسَّا فمن لم يسْتطِع فإطعام ستِّينَ مِسْكِينا ذلك لتؤمِنوا باللّهِ ورسولِه وتلكَ حدودُ اللّه وللكافرينَ عذابٌ أليمٌ» (المجادلة 58/ 1 ـ4). وإن ذهب العلماء إلى اعتبار الإيلاء والظّهار معنيين مختلفين فإنّهم لم يقيموا بينهما فروقا دلاليّة من حيث التّشريع.

اتّفقت جلّ التفاسيرعلى اعتبارهما صنفين من طلاق الجاهليّة وتعهّدهما النّص القرآنيّ بالتشذيب والتهذيب، فيقول الرّازي: «روي أنّ الإيلاء في الجاهليّة كان طلاقا، قال سعيد بن المسيّب: كان الرّجل لا يريد المرأة ولا يحبّ ان يتزوّجها غيره فيحلف أن لايقربها، فكان يتركها بذلك لا أيّما ولا ذات بعل، والغرض منه مضارّة المرأة، ثمّ إنّ أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا، فأزال اللّه ذلك»[1]. ويفيدنا ابن العربي بإشارة إلى المدّة التي تظلّ فيها المرأة بعيدة عن زوجها، فيقول: «قال عبد اللّه بن عبّاس: كان إيلاء أهل الجاهليّة السّنة والسّنتين وأكثر من ذلك»[2].

ونلفت النّظر إلى أنّ تعاملنا مع هذه الأخبار يظلّ حذرا وذلك للتضارب الذي يطغى عليها، فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ العلماء قالوا بأنّ الطلاق في الجاهليّة إنّما هو البائن، بينما يوقفنا الرّازي في روايته على أنّ الإيلاء صنف من أصناف الطلاق، ويكاد يكون في نفس المعنى الّذي في الإسلام. يحملنا هذا التضارب على أن نفسّر لفظ «الطلاق» بما يمكن أن يفيده من معاني الفراق والتسريح سواء في صريح لفظه وما ينتج عنه من أحكام، أو بكناية عنه تنذر بالفراق. ولعلّ حرصهم على استحضار طلاق الجاهليين يكمن في استرسال المجتمع على الرّسوم التي كان عليها السّلف في طلاقهم، وأهمّ هذه الرّسوم هو لفظ **اليمين** الّذي ينطق به الرّجل دليلا على فكّ العهد الّذي كان منه وقد أشهد اللّه، ولذلك كان التلفظ باليمين في نظر الفقهاء ملزما. وتبعا لذلك فإنّ الرّجل مصدّق إن قصد بيمينه الإيلاء أو الظّهار، أو حتّى الطلاق بواحدة، وهو يتنزّل في سياق تأديب المرأة، وقد أجاز له النّص القرآنيّ ذلك في قوله «**اهْجُرُوهنّ في المَضَاجِعِ**» (النساء4/ 34). وعلى هذه المقدّمة بنى العلماء أحكامهم واعتبروا

---

(1) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص69.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص177.

الإيلاء والظّهار حكمين ملزمين في حال غضب الزوج فاستثنوا ترك الرجل وطء امرأته للضّرورة، كأن تكون مرضعا يخشى بوطئه لها أن يلحق بالرّضيع الغيلة[1]. واتّفقوا على أنّ المدّة التي ينذرها الزوج هي فترة انتظار تعيش فيها المرأة محنة التهميش منذ أن ينطق الزوج بيمين العقاب بجفائها وترك وطئها ورمى عليها يمين الظّهار «كما إذا قال: واللّه لا أجامعك، ولا أباضعك، ولا أقربك»، أوأن يقول «أنت عليّ كظهر أمّي»[2].

تندرج هذه الرؤية ضمن مقدّمات النكاح التي جمعت بين المجتمعات على اختلافها في العصور، فرغم التحوّلات الحضاريّة كانت المؤسّسةُ العالمة بالنّص على وفائها لنفس المناهج التي كان عليها الأوائل وأهمّها امتلاك الرّجل لعقدة النّكاح وهو القائم على أزواجه والمصدّق عليهنّ فيما قال أو نوى إن كان عضلا أو فراقا. اقتضى ذلك من الفقهاء والمفسّرين أن يولوا «للرّجل» اهتماما في تفاسيرهم فكان الموجّه في استنباط الأحكام. فكيف استنبط المفسّرون أحكام الزوج الشّاغرة من المعاني القرآنيّة؟ وهل كانوا في عملهم الفقهيّ قد تجاوزوا فعلا عمل الجاهليين؟

نتبيّن ذلك بتحليل كلّ حكم مستقلاً فيمكن لنا بذلك مسايرته في تنقّله من النصّ القرآنيّ إلى ذهن المفسّر ثمّ تتبّع المراحل التي مارس فيها المجتمع هذا الحكم ليجعله مستجيبا لحاجاته، ومتهيّئا لأن يتلوّن بظروف كلّ عصر، وعندئذ تتجلّى لنا الخصائص التاريخيّة التي تميّز بين شتّى الفهوم، فيمكن إدراك حقيقة ما حصل، والأسباب الكامنة وراء كلّ فهم. ونرجع جميع المسائل التي اقتضت بيانا إلى مرجعيتين نصيّة وهي التي فرضت لفهم النص القرآني قوانين، وثقافيّة وهي التي حاورت فهوم المفسّرين فرسمت طريقا تحفظ الصلة بين الأعراف من جهة والأحكام التي ينشدها المجتمع في حركته من جهة ثانية. فترتّب عن ذلك الوقوف عند مسألة جمعت بين المشغلين اللّغويّ والتشريعيّ في آن، وهي نظم الآية، وإلى أيّ مدى كانت الألفاظ عنوانا لمعانيها؟ ويشرّع المفسّرون من هذا السؤال للبحث في مدى احتمال الصيغة القرآنيّة الدّلالة على معناها. تصدّر لذلك **الإيلاء والفيء** اهتماماتهم باعتبارهما لفظين تشريعيين، ومنهما تتولّد الأحكام، وإن كانا اسمين لمعنى واحد فإنّ الإيلاء شدّ إليه انتباه المفسّرين باعتباره مشغلا منفتحا على مشاغل فقهيّة أخرى.

فقد تفطّنوا إلى أنّ أصل الخلاف في الإيلاء قام على الوجوه الّتي تعرف بها طبيعة

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص18.
(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص69.

العلاقة بين الصّيغ القرآنيّة في الآية التي نزلت فيه، هل هي علاقة استتباع بين المعاني أم هي قائمة على الاقتران المعنوي بين الأفعال؟ وهل إنّ الألفاظ في الآية موضوعة لذات معانيها؟ أم إنّها متردّدة بين دلالات مختلفة يهتدي المفسّر إلى ما هو صحيح منها بقرائن عقليّة؟ سمحت هذه المسائل بأن يختلف المفسّرون، وعليها بنى كلّ مذهب مقالته في الإيلاء، وإن صنّفها الطبري إلى أربعة مواقف فهي ترجع في نظرنا إلى ثلاثة لاغير، هي:

* موقف يرى أنّ انقضاء الأربعة أشهر يبين المرأة، وهو فهم الصّحابة لمعنى الآية، ورواه الحسن وقتادة عن عليّ وابن مسعود «إذا مضت الأربعة أشهر بانت بتطليقة»[1]، ويضيف عامر في روايته عن ابن مسعود «وهو خاطب»[2] ورواه أبو سلمة عن عثمان وزيد بن ثابت: «كانا يقولان إذا مضت أربعة اشهر فهي واحدة، وهي أحقّ بنفسها»[3]، وعن ابن عبّاس روى عطاء وعكرمة في أحد قوليه، ويضيف عطاء في القول الآخر «تعتدّ عدّة المطلّقة وهو أحد الخطّاب»[4]. لا شكّ في أنّ هذه الإضافة قد ألحقت بالمتن علّة، وإلاّ فكيف التوفيق بين حكم بينونة المرأة من جهة واعتبار الزوج خاطبا من جهة ثانية؟ لأنّ حكم المرتجعة في عدّتها هو حكم الزوجيّة وحكم المبتوتة هو حكم الأجنبيّة الّتي لا تحلّ إلاّ بزوج آخر. وإلى أصحاب هذا الموقف مال الحنفيون في تفسير الآية وقد استنبطوا تشريعهم من قراءتها على حرف ابن مسعود «فإن فاؤوا فيهنّ»، فيقول الجصّاص «فحصل الفيء مقصورا عليها دون غيرها وتمضي المدّة بفوت الفيء وإذا فات الفيء حصل الطّلاق»[5]. ويعتبر موقف شاذّ ومرفوض، «القراءة الشّاذة مردودة لأنّ كلّ ما كان قرآنا وجب ان يثبت بالتّواتر فحيث لم يثبت بالتّواتر قطعنا أنّه ليس بقرآن وأولى النّاس بهذا أبو حنيفة، فإنّه بهذا الحرف تمسّك في أنّ التسمية ليست من القرآن (..) فالقراءة الشّاذة لمّا كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها»[6].

* وينحو أصحاب الموقف الثاني إلى التضييق في المعنى، فيعتبرون أنّ «الّذي يلحقها بمضيّ الأربعة اشهر تطليقة، يملك فيها الزّوج الرّجعة». والواضح من هذا

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص441.

(2) نفسه، ص442.

(3) نفسه، ص441.

(4) نفسه، ص444.

(5) الجصّاص، أحكام القرآن، ج2، ص51.

(6) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج6، ص73.

الرّأي أنّ من نسب الرّواية إلى ابن عبّاس عن عطاء قصد تدعيم هذا الموقف بالحجّة النّصية، ومن قال به فقيهان من فقهاء المدينة السّبعة، سعيد بن المسيّب (ت93هـ/ 711م) وأبو بكر بن عبد الرّحمن بن هشام (ت94هـ/ 712م) برواية الزّهري وربيعة. وإن كان الطبري يغيّب الجدل الذي قد كان بين أهل الكوفة وأهل المدينة في تدليل كلّ فريق على صحّة تفسيره، فإنّ الإشارة الخفيفة في سؤال ابن المسيّب لأبي يونس القويّ حافظة لحقيقة العلاقة بينهم «قال لي سعيد بن المسيّب: ممن أنت؟ قال قلت من أهل العراق ! قال: لعلّك ممّن يقول إذا مضت أربعة أشهر بانت، لا ولو مضت أربع سنين»[1].

وليس بخفيّ ما قد يفضي إليه هذا الفهم من دخول المرأة في عدّة كانت محلّ جدل بين المفسّرين وقد تزيد تعقيدا إذا كانت عدّة قروء.

* ويذهب مالك وأصحابه وأكثر أهل المدينة إلى أنّ الإيلاء لا يلزم الرّجل في شيء حتّى يوقفه السّلطان بمطالبة زوجته له. واعتبروا الأربعة أشهر الّتي في الآية حقّا جعله اللّه له لا اعتراض عليه فيه، ولا يكون موليا إلاّ بعد مضيّها. فأمكن تجاوز القيود الزّمنيّة المانعة من الإضرار بالمرأة وذلك لحماية الأركان الّتي يقوم عليها النّكاح من التقويض، والّتي استمدّت معانيها التّشريعيّة من «**البيوع**»، فلم يكن الإيلاء في نظرهم، حلاّ لعقدة النّكاح لأنّ حلّه بيد الزوج وحده، يقول محمّد بن كعب القرظيّ «لو أنّ رجلا آلى من امرأته أربع سنين، لم نبنها منه حتّى نجمع بينهما، فإن فاء فاء، وإن عزم الطّلاق عزم»[2]. وعلى هذا التقدير فإنّ المرأة قد تبقى في حكم الشاغر سنين ما لم ترفع أمرها إلى السلطان، وإن كانت في نظر الشرع من الأزواج فإنّها في واقع الأمور مهمّشة ومستفردة ما دامت غير ضامنة لنفسها أساليب العيش إذا طلبت رفع العقوبة عنها، وتسريحها إلى بيت وليّها.

كان العلماء في استعراض هذه المواقف قد أدركوا الأسباب التي من أجلها توقّف الصحابة وأئمّة المذاهب، وجسّموها في سؤال جامع هو: كيف قراءة هذه الآية؟ يقول ابن العربي «وتحقيق الأمر أنّ تقرير الآية عندنا: للّذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر، فإن فاؤوا <u>بعد *انقضائها*</u> فإنّ اللّه غفور رحيم، وإن عزموا الطّلاق فإنّ الله سميع عليم. وتقريرها عندهم: للّذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر، فإن فاؤوا فيها

(1) الطبري، جامع البيان،ج2، ص445.
(2) نفسه، ص 445.

فإنّ الله غفور رحيم، وإن عزموا الطّلاق *بترك الفيئة فيها* فإنّ اللّه سميع عليم»[1].

يكمن الإشكال في قضيّة اجتهد الأصوليون من الفقهاء واللّغويين في تحليلها للإسهام في بيان دلالة الخطاب في الآية، وحرصوا على أن يجيبوا في مقالاتهم عن طبيعة العلاقة بين الصيغ التي في الآية وإن كان حكمها هو حكم الجملة الواحدة. فاستدعى هذا المشغل جملة من المسائل، فمنها كيفيّة تفسير بنية الخطاب العامّة الّتي اقترن فيها التركيب الإسناديّ بالتّراكيب التّلازميّة الأخرى، وكيف يمكن محاصرة الزمن في التركيب الشّرطيّ؟ هل إنّ العامل فيه متمحّض للمستقبل لاغير؟ وعلى هذا الأساس أقام أهل المدينة تأويلهم، أم إنّه رأي يميل إلى التّعميم الّذي لا يؤيّده الواقع، وفيه ترجع القيمة الزّمنيّة إلى ظروف الكلام، وبهذا التعليل فسّر أهل الكوفة موقفهم.

ولئن بحثنا في حقيقة الاختلاف بينهم فلنبيّن المسائل الفقهيّة التي نتجت عن هذا الاختلاف. ونحسبها ترجع بنا إلى مسألة، هي مدى تجاوز العلماء ما كان عليه العمل في الجاهليّة في حكمي **الإيلاء والظّهار**. وتتوضّح الإجابة عن هذه القضيّة بحسب الكيفيّة التي قرّروا بها الإجابة عن المسائل التالية: إلى أيّ مدى يطمئنّ المشرّع إلى قول الرّجل في الإيلاء دون المرأة؟ وهل من سبيل إلى معرفة إن كان الرّجل في الأربعة أشهر أو بعدها موفيا أو موليا؟ ثمّ لماذا سكتت مصنّفات التفسير والفقه وحتّى الفتاوى عن حلّ فقهيّ يفكّ قيد المرأة من القسم الذي ينزلها به الرّجل؟ خاصّة إذا كان الزوج أقرّ أنّه قد فاء وتؤكّد هي أنّه متوقّف عنها، أو إذا طلب من السلطان أن يمهله حتّى يصوم الشهرين المتتابعين[2]، وفي هذه المسألة نقف على مظهر من مظاهر العضل الّذي يلحقه الرّجل بالمرأة بالرّغم من نهي الشّرع عنه، وفي هذا المعنى نزل أوّل سورة المجادلة[3].

أدرك بلا ريب أهل الكوفة جميع هذه المسائل، ولذلك قنعوا بالأخذ بمقتضى المعنى الوارد في النّص، وتفطّنوا إلى أنّ اعتبار البينونة بمضيّ الشّهر الرّابع يحفظ الانسجام بين بقيّة الأحكام في المناكح، وخاصّة أنّ الزّوج بتركه لوطء امرأته استبرأ رحمها، وقاسوا مدّة تربّصها على عدّة المرأة بالشّهور. ولعلّ تعاظم النّوازل وتعقدها في عصر القرطبي كانت دافعا إلى أن يميل هذا الفقيه المالكيّ إلى رأي الكوفيين «وإذا تساوى الاحتمال كان قول الكوفيين أقوى قياسا على المعتدّة بالشّهور والأقراء، إذ كلّ

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص181.

(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص305.

(3) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج29، ص217.

ذلك أجل ضربه اللّه تعالى، فبانقضائه انقطعت العصمة وأبينت من غير خلاف، ولم يكن لزوجها سبيل عليها إلاّ بإذنها، فكذلك الإيلاء، حتّى لو نسي الفيء وانقضت المدّة لوقع الطّلاق»[1]، وذلك لما تميّز به الكوفيون من جرأة القطع مع سلطة الخبر الّذي وفّر جملة من الرّوايات عن الرّسول وصحابته تفيد استمرار عملهم بالإيلاء كما كان عليه أسلافهم من أهل الجاهليّة، وهي روايات تركّز على التفاوت بينهم في مدّة الإيلاء:

- فقد آلى الرّسول من أزواجه حين غضب عليهنّ شهرا وإثره نزلت آية التخيير[2].

- وكان لأنس بن مالك «امرأة في خلقها سوء فكان يهجرها خمسة أشهر وستّة أشهر ثمّ يرجع إليها ولا يرى ذلك إيلاء»[3]. واستمرّ المسلمون على عملهم في الخلافة الرّاشدة، فيورد الطبري الخبر نقلا عن أبي الزّناد قال: «أخبرني القاسم بن محمّد أنّ خالد ابن العاص المخزوميّ كانت عنده ابنة أبي سعيد بن هشام، فكان يحلف فيها مرارا كثيرة لايقربها الزّمان الطّويل، قال فسمعت عائشة تقول له: ألا تتّقي اللّه يا ابن العاص في ابنة أبي سعيد؟ أما تحرج؟ أما تقرأ هذه الآية التي في سورة البقرة؟ فكانت تؤثّمه ولا ترى أنّه فارق أهله»[4].

لكلّ ذلك، نقول إنّ المفسّرين في حكمي الإيلاء والظّهار كانوا من حيث سعوا إلى تقديم رؤية صارمة لم يفارقوا المفهوم الجاهليّ في اقترانه بالعضل الّذي كان الموجّه في تناول النّص القرآنيّ بالفهم. وأسعفوا مؤسّسة *الرّجل* بمخرج فقهيّ يحفظ له حقّه في الإبقاء على امرأته «شاغرا» إلى آخر أيّامها.

4

في رمزيّة العدّة

هل إنّ العدّة حقّ للمرأة أم عليها؟

سؤال كان له تأثير في منهج المفسّرين في تفصيل أحكام العدّة، وإن أثبت النصّ التأسيسيّ أنّها حق المرأة، حادّة كانت أم مطلّقة، فقد عمل المفسّرون على مساءلة

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص111.
(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص184.
(3) الجصّاص، أحكام القرآن، ج2، ص46.
(4) الطبري، جامع البيان، ج2، ص448.

أحكام المواريث والنّفقة والسّكنى ليثبتوا وجوبها على المرأة. وسبق ان بينّا آليات التحوّل حتّى يكتسب لفظ العدّة معاني أسهمت في إرساء بنية شديدة التّعقيد وقوامها أركان سادها الاضطراب، ونبيّن ذلك في الإجابة عن السؤال التالي: هل إنّ العدّة استبراء أم عبادة؟

اتّفقوا على أنّ من معانيها استبراء الرّحم، واستنبطوه من لفظ «التربّص»، لكن إلى أيّ مدى عبّرت الأحكام في العدّة عن هذا المعنى؟ نشير بدءا إلى أنّ الأمة والمغتصبة والموطوءة وطء شبهة والمسبيّة هنّ غير معنيين بالعدّة، فقد كان المفسّرون في أحكامهم متّفقين على توقيت المّدة بالحيض في الحائل[1] والأشهر في القاعدة عن المحيض، ومتّفقين أيضا على اعتبارها استبراء للرّحم. ويتبيّن من تعليلات الأحكام أنّهم مدركون للفارق بين العدّة والاستبراء، فيقول ابن القاسم مثلا في التي ترتفع عنها حيضتها من الإماء «ليس عليه أن يستبرئ بثلاثة أشهر بعد تسعة أشهر الرّيبة لأنّ الثلاثة الأشهر قد دخلت في هذه التسعة ولا تشبه هذه الحرّة لأنّ هذه لا عدّة عليها وإنّما عليها الاستبراء فإذا مضت التسعة فقد استبرأت، ألا ترى أنّه إنّما على سيّدها إذا كانت ممّن تحيض حيضة واحدة فهذا إنّما هو استبراء ليعلم به ما في رحمها ليس هذه عدّة»[2]. ولذلك نقول إنّ العدّة لفظ يوحي بمعنى زائد عن رفع الريبة في الرّحم. ولهذا كان الفقهاء قانعين بالقليل في المدد التي يعرف بها الحمل، الأمر الّذي دفع بعمر بن عبد العزيز إلى أن «سأل في إمرته على المدينة: في كم يتبين الولد في البطن؟ فاجتمع له على أنّه لايتبيّن حتّى يأتي عليه ثلاثة أشهر»[3]. فلو كانت العدّة تعني الاستبراء لقام عمل الفقهاء على خبر عمر، ولا سيما فقهاء المالكيّة الّذين استندوا في كثير من أحكامهم إلى اجتهاداته، غير أنّ لفظ العدّة تجاوز معنى الاستبراء إلى معنى آخر ينزل المرأة المحصنة في جملة من الأحكام امتزجت فيها الأبعاد الدنيويّة بالأخرويّة.

وقد سبق أن أرجعنا العلّة في اختلافهم إلى أنّ النّص القرآنيّ نزل بمواقيت مختلفة بالنسبة إلى الحادّ والمطلّقة الحامل واليائسة والحائل والمعلّقة، ونعترف بعجزنا عن

(1) «الحائل هي كلّ حامل ينقطع عنها الحمل سنة أو سنوات حتّى تحمل»، ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 760. واستعمل العلماء هذا اللّفظ قياسا على «الناقة الّتي حُمِل عليها فلم تلقح»، نفسه. وفي قول ابن منظور «كلّ حامل» إشارة إلى المرأة الصغيرة السنّ أي المتأهبّة للإخصاب.

(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2ص74.

(3) نفسه.

تعليل هذا الاختلاف، وهل كان فعلا يشير إلى الاستبراء؟ أليس في الحمل شهادة عليه وفي يأس المرأة دليل على قعود رحمها عن المحيض؟ ثمّ ما هي الغاية من اعتدادها ثلاثة أشهر؟ ويتبيّن اتّفاق هذا الحكم مع ما ورد في التلمود في شأن المعتدّة[1]. ورغم ما أبنّا من استفاضة الفقهاء في تفسير القرء فإنّه ظلّ منغلقا على دلالته، بل كان سببا في مضارّة المرأة، ووجها من أوجه عضل الفقه لها. ويتجسّم في احتسابه لعدّة المطلّقة المستحاضة، ونحن نورد نصّ الحوار بين ابن القاسم وسحنون، لأنّه يصوّر حيرة اللاّحق الباحث عن دليل يقيم عليه رفض الأحكام التي سنّها السلف، ولم يجد إليه سبيلا: «أرأيت إذا طلّق الرجل امرأته ومثلها تحيض فارتفع حيضتها؟ قال: قال مالك تجلس سنة من يوم طلّقها زوجها فإذا مضت سنة فقد حلّت. قلت: فإن جلست سنة فلمّا قعدت عشرة أشهر رأت الدّم؟ قال: ترجع إلى الحيض. قلت: فإن انقطع الحيض عنها أيضا؟ قال: ترجع إذا انقطع الدّم عنها فتعتدّ أيضا سنة من يوم انقطع عنها من الحيضة الّتي قطعت عليها عدّة السّنة. قال: فإن اعتدّت أيضا بالسّنة ثمّ رأت الدّم؟ فقال: تنتقل إلى عدّة الدّم. قلت: فإن انقطع عنها الدّم؟ قال: تنتقل إلى السّنة. قلت: فإن رأت الدّم. قال: إذا رأت الدّم المرّة الثّالثة وقد تمّت السّنة فقد انقضت عدّتها بالسّنة وهو قول مالك»[2]. يفضي هذا الرأي إلى أنّ الفقهاء يجوّزون الانتهاء بالقرء الواحد إلى السّنة، ويستتبع ذلك رفعهم لعدّة المستحاضة إلى مدّة تزيد على الثّلاث سنوات تظلّ فيها المرأة باحثة عن استبراء رحمها، وهي مدّة للزّوج فيها أن يرتجعها إن طلّق بواحدة أو اثنتين. وما سبب إلزام المرأة بهذه الأحكام إلاّ سعي إلى تجميع السلط في سيادة واحدة هي سيادة الرّجل. وذلك بالرّغم من وعي اللاّحق باستعصاء هذه الأحكام عن التطبيق؛ فكان ابن القاسم حريصا دوما على الاحتماء بمالك من أسئلة سحنون التي لم يسبقْ أن طرحها السّابقون لغياب النّوازل فيها، فيجبر على التشريع لأحكامه قياسا على قرائن معنويّة أثبتها السّلف في نوازل تشبهها. فنتج أن غرق اللاّحقون في متاهات ذهنيّة أثقلت المرأة بقيود عزلتها عن حركة المجتمع، وصانت للرّجل حقّه في امتلاكه لامرأته.

تحوّل القرء إذن إلى مسألة ذهنيّة انفصلت عن الواقع حتّى كأنّ الريبة لفظ أفرغ من أصل معناه، وأجبر الفقهاء على أن يبلغوا في رأيهم منتهاه حتّى يحفظوا التوازن في المنظومة الفقهيّة، فأثبتوا إلحاق الحمل بالزوج المفارق بموت أو طلاق وإن كان بعد

---

(1) J. Bonsirven, Textes Rabbiniques des deux premiers siècles, p: 293.

(2) نفسه، ص73.

ثلاث سنوات أو أكثر، ويروي ابن القاسم عن مالك «عن أشهب عن اللّيث بن سعد عن ابن عجلان أنّ امرأة له وضعت له ولدا في أربع سنين»[1].

ولم تكن المطّلقة التي توفّي عنها مطلّقها في عدّتها بأوفر حظّا من غيرها، بالرغم من وضوح المدّة في تربّصها، وذلك بسبب انشغال الفقهاء في إرساء أحكامهم بما قصده النّص القرآنيّ في الأربعة أشهر وعشر، هل هي للرّيبة أم للإحداد؟ وهل إنّها قادرة على استيعاب المعنيين معا؟ يلمس الباحث الحرج الّذي وقع فيه المالكيون، وهو يصوّر بلا شكّ ميلهم إلى التّضييق من الفسحة التي وهبها النّص لمفهوم العدّة، فيقول سحنون عن مالك «كلّ عدّة في طلاق فإنّما العدّة بعد الرّيبة وكلّ عدّة في وفاة فهي قبل الرّيبة، والرّيبة بعد العدّة وذلك أنّ المرأة إذا هلك عنها زوجها فاعتدّت أربعة أشهر وعشرا فإن استرابت نفسها إنّها تنتظر حتّى تذهب الرّيبة عنها فإذا ذهبت الرّيبة فقد حلّت والعدّة هي الشّهور الأربعة الأول وعشرة أيام»[2]. يجلّي هذا الفهم انجراف الفقيه وراء التعليل الفقهيّ، وقد بلغ درجة من التجريد الذّهنيّ جعلته مفارقا لواقع الأحوال الاجتماعيّة، غافلا عن مدى طواعية الحكم في التطبيق. وكان الفقيه بذلك مفارقا لما أبان النّص القرآنيّ، وقد عدل بمقالته عن المسار الّذي ضبطه النّص إلى المنهج التأويليّ الذي أقرّه في حكم المستحاضة. وغفل في مقالته عن استحضار ما قد أبانه من حرمان الحادّ من النّفقة في عدّتها، واعتبارها من بين الورثة، وعندئذ كيف يمكن للفقيه أن يعلم إن كان الزّوج قد ترك مالا؟ وهل إنّ نصيبها من الميراث يكفيها نفقتها في عدّة قد تزيد على الثلاث سنوات؟ وما هي العوامل الّتي دفعت بمن لحق من العلماء إلى أن يغيّبوا النّص الثّقافيّ «الضمار» الّذي شرّع منه الصّحابة والتّابعون، من نوع الخبر عن عمر بن الخطّاب في الحادّ الحامل أنه قال: «لو وضعت وزوجها على سريره لم يدفن بعد، لحلّت».

لذلك نقول إنّ مفهوم العدّة ظلّ مسايرا لمشاغل المفسّرين، فاقتضى كيفيات في التفسير، جعلت من اللّفظ رمزا لمدّة «سكونيّة» تخلص فيها المرأة لنفسها، فتستعفف عن جميع ما تعوّدته في زواجها السّابق، ويتطهّر جسدها من ماء صار فاسدا بعد أن كان رحمها وعاء له وكان اللّه عليه رقيبا، وهي أيضا فترة سكونيّة، انتقاليّة تحفظ للرّجال حقوقهم، ولأجل ذلك حرصوا على إضفاء طابع تعبّدي عليها، ونطق الشّافعي

---

(1) نفسه.
(2) نفسه.

بلسان الجماعة «أريد بها مع الاستبراء التعبّد»[1]، وانطلقوا من هذه المسلّمة إلى الإقرار ببقائها ببيتها، واعتبروا عدّتها حاجبة لخروجها إلى الحجّ، وزواجها في عدّتها فاسدا وتحرم على من دخل بها تحريما باتّا.

في هذا السّياق الفقهيّ يتنزّل حكمهم في **امرأة المفقود** الّتي تبدأ «رحلتها» في العدّة من يوم ترفع أمرها إلى السّلطان وإن كان بعد غياب زوجها بعشرين سنة، مثلما يقول ابن القاسم، فيضرب لها السلطان أجل أربع سنين ثمّ تنتقل إلى عدّة الوفاة، يجلّي موقف الفقهاء مدى المضارّة اللاّحقة بامرأة المفقود الّتي قد تمضي حياتها في انتظار عودة الغائب، بل يذهب الفقهاء في رؤيتهم التقديسيّة لعقدة النّكاح الأوّل إلى القول بردّ المرأة إلى زوجها وإن ثبتت وفاته، فيسأل سحنون ابن القاسم «أرأيت إن قدم زوجها الأوّل بعد الأربع سنين وبعد الأربعة أشهر والعشر أتردّها إليه في قول مالك ويكون أحقّ بها؟ قال: نعم»[2].

فكان أن انغلقت المنظومة الفقهيّة في أحكام العدّة على نفسها، فانقطع الحوار بينها وبين أسئلة العمران التي ظلّت تبحث في الأعراف عن أجوبة لنوازلها وفرضت الممارسة حلولا للخروج من أزمة تحجّر الأحكام. وأسهمت المرأة نفسها في استباط الحلول لنوازلها من حيث قصدت مؤسّسة الرّجل تهميشها، وهي وإن كانت حلولا نسبيّة بحسب الأحوال الاجتماعيّة فقد كانت وليدة الواقع، وتجربة المحنة التي تعانيها المرأة. لذلك آلت هذه الحلول إلى غير ما ارتجاه الرّجال، فاقترن طول العدّة أو قصرها بحسب وضع المرأة الاجتماعيّ، فالرّفيعة تسعى إلى اختزال مدّتها لحاجتها إلى تخليص جسدها من الاسترقاق، بينما تعمل الوضيعة على التمديد في المدّة حتى تضمن النّفقة والسّكنى وقد تضمن أيضا الرجعة إلى زوجها إن كان مالكا لها. ولهذا فضّل الفقهاء أن يوكلوا المسألة إلى «مؤسّسة العارفات بشؤون النّساء»، ويلتجئ إليهنّ السلطان كلّما اعترض الزوج على قصر المدّة أو طولها خاصّة إذا كانت المطلّقة هي الزوجة الرّابعة ويروم الزّواج بأخرى. ورغم كلّ ذلك فإنّ المرأة تبقى مصدّقة فيما قالت «لأنّهنّ مأمونات على فروجهنّ» كما قال ابن القاسم.

فكان للمرأة دور المشرّع فيما يخصّها من أحكام، وكانت جامعة بين وظيفتين، من حيث سعى الرّجل إلى حجبها عن الوظائف، فهي الحامية لحقوقها وفي الآن نفسه الحافظة لحقوق الرّجل وسلامتها.

---

(1) الشافعي، الرّسالة، ص 572.

(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج 2، ص 91.

أمكن بذلك أن نقف على الحركة الّتي وجّهت فهوم المفسّرين في استنباط الحكم الفقهيّ ودفعت بهم إلى التّعامل مع نصّ آخر يوازي النّص القرآنيّ، هو ثقافيّ بالأساس، أسهمت ذاكرة المجموعة في صياغته عبر العصور بحسب احوالها وبحسب ما يضمن الانسجام بين أفرادها وبناها الاجتماعيّة.

ولذلك تعدّدت المصطلحات والمعنى واحد، لأنّها الحلّ الّذي اطمأنّت إليه المؤسّسة العالمة بالنّص حتّى يمكن الخروج من مأزق تصادم الأحكام فيما بينها. فقام المصطلح الفقهيّ **على العرف أوّلا والنّص ثانيا باعتباره شاهدا على أنّ العرف حقّ**. فنحن لا ننكر أنّ النّص القرآنيّ كان منطلق المفسّر في التشريع للعلاقات بين الأفراد لكن هل أسقط «الاجتماعيّ» حقّه في الفهم الّذي يريد؟ طبعا لا، لأنّه كان سلك نهجا انتقائيّا للمعنى المناسب له من هذا النصّ، وهي تلك الدّلالة التي تحاور حاجته الاقتصاديّة والتاريخيّة ولم لا الاعتقاديّة في غير ما فصل. ولذلك اتّسعت المسافة بين التنظير الفقهيّ والحلّ الفقهيّ، وقد عرضنا لذلك أمثلة كثيرة. والسّبب في هذا العدول يعود إلى أنّ العالم ليس إلاّ فردا من المجتمع، وقد اجتمع في وظيفته التنبيه إلى القوانين التي أبان اللّه والحرص على تنظيم العلاقات من غير أن يقطع مع المقوّمات التي تميّز بين المجتمعات. فقد كانت المرأة في مشغل المناكح خاضعة لنوع من العنف «**المشروع**» نتج عنه أن أفرغت في رؤيتهم الفقهيّة من إنسانيتها لتحول إلى رمز لروح العشيرة، وأكسبوا الأحكام المتعلّقة بها حصانة دلاليّة تقوم على أنّ ما تمثّله الأوّلون هو **الحقّ الّذي نزل في نصّ**، ويلزم اللاّحق كما التزم به السابق.

وحسبنا أن نقف عند الجزئيات الدّلاليّة لتنطق سائر الدّلالات بما هي حافظة له، متكتّمة عليه. وهو رأي سيزيد وضوحا في الفصل الموالي.

III

الوطء بين الاشتباه والفساد

نعمل في هذا الفصل على بيان الكيفيّة الّتي بها تعامل المجتمع مع أحكام النّكاح والفراق، والصورة الّتي بلغها في مسايرة هذه الأحكام سواء بالاحتذاء أو القطع معها، وإن جعلنا له هذا العنوان فلأنّه مشغل يجمع إليه المسائل الّتي أعضلت على المفسّرين فكانت مقالاتهم فيها إمّا عامّة أو مقتضبة فقصرت عن أن تضمّ إليها النّوازل المستحدثة عبر العصور، كما أنّه مشغل يعنى بالحلول الّتي أوجدها المجتمع نتيجة اصطدامه بصلابة النّظريّة الفقهيّة.

ونعني بالاشتباه كلّ خلوة كانت بين رجل وامرأة لا يجمعهما تحريم أو عقد صحيح، وهي الّتي عبّر عنها المفسّرون «**بالمسيس**» و «**إرخاء السّتور**»، وقصدوا بحال الوطء بين الاشتباه والفساد ثلاث مسائل كبرى هي: **الزّنا والنّكاح الفاسد وقضية إثبات النّسب** التي كانت الغاية من مشاغل المفسّرين سواء في النّكاح أو في أحكام العدّة أو في وطء الشبهة من حيث هو استحلال للفروج بغير طريق شرعيّ.

ونقتدي في هذا الفصل بمنهج الأصوليين في تصنيف الأحكام إلى ما نزل فيها نصّ، وما لم ينزل فيها نصّ وتعاقدت جموع المؤمنين عليها استنادا إلى ما أبانته السنّة أو إلى إجماع العلماء. وإن اعتمدنا هذا المنهج فلأنّه يجلّي كامل المراحل التاريخيّة الّتي يمرّ بها الحكم وكيفيّة محاورته للنّوازل المستحدثة عبر العصور والمتلوّنة بالأوضاع الثّقافيّة حتّى كأنّها في ظاهرها بعيدة عن الحكم أجنبيّة عنه.

ونبدأ بالمسألة الأولى، وقد قامت مرجعيتها على النّص القرآنيّ:

1
في أحكام الزّنا[1]

وردت أحكام **الزنا** في التّنزيل بصريح اللّفظ في ثلاث آيات، في قوله **«ولا تقرُبوا الزِّنَى إِنَّه كانَ فاحِشَةً وساءَ سبيلاً»** (الإسراء 17/ 32)، وآيتين في النور 24 **«الزانيةُ والزّانِي فَاجلِدوا كلَّ واحدٍ منهُما مائَةَ جلدةٍ»** (آ 2)، وفي قوله **«الزّانِي لا يَنكِحُ إلاّ زانيَةً أوْ مُشْرِكةً والزانيةُ لا يَنكِحُها إلاّ زانٍ أوْ مُشرِكٍ»** (آ 3).

وورد معناه بلفظ **الفاحشة**[2]. واشتركت جميع هذه الآيات في بيان أحكام الزّنا وشروطه والحدود الّتي أقرّها التّنزيل بالنسبة إلى كلّ صنف، ومثّلت هذه الآيات مدوّنة ثريّة إليها استند المفسّرون للتفصيل في أحكام الزّنا. ونعتقد أنّه لا يمكن الاهتداء إلى رؤية متكاملة في مشغل الزّنا إلاّ إذا تيسّرت الإجابة عن السؤال التّالي:

إلام استندت أحكام الزّنا؟

ونعني به الأصول الّتي قامت عليها رؤية المفسّرين في مشغل الزّنا، وهي بلا شكّ أصول نصّية لكنّها تطعّمت بأصول أخرى سبقت في وجودها النّص القرآنيّ.

ثمّ إنّ مقالة التفسير لا تتبيّن إلاّ بتحليل هذه الأصول الّتي كانت الموجّه في منهج التّعامل مع النّص القرآنيّ، ونصنّفها إلى أصلين ثقافيين أوّل أسطوريّ/ عقديّ، وأصل ثان عرفيّ. وباعتماد هذا المنهج يمكن الوقوف على طبيعة العلاقة بين هذه الأصول، وتتبّع المراحل التّاريخيّة الّتي أثّرت في هذا المشغل وخاصّة أنّه اعتُبِر من أهمّ الأحكام في تنظيم المجتمع وقد امتزج فيه حقّ اللّه على عباده بحقّ العباد على العباد، ولا سيما أنّ النصّ القرآنيّ حرص على التفصيل فيه وبيان درجات أحكامه بحسب التوزيع الاجتماعيّ الّذي كان يميّز المجتمع العربي قبيل الوحي والمجتمع الإسلاميّ.

فأمّا الأصل الأوّل، وهوالأسطوري/ العقديّ فنصطلح عليه بـ:

* قصّة الخلق

لا نكون متكلّفين إذا جعلنا قصّة الخلق عمدة هذا الأصل، ونعتقد أنّها من بين

---

(1) راجع: J. Schacht: Zinà', EI

D. S. Powers: The Exegetical genre Nàsikh al Qur'àn wa mansukhuhu, in Approches to the History of the Interpretation of the Qur'àn, Oxford, 1988, pp: 117-138.

A. Rippin: The Quranic asbàb nuzul Material: An Analysis of its use and Development in Exegesis, P.H.D. Thesis, Mc Gill University, 1981.

(2) راجع محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (فحش)، ص 513.

الأسباب التي جعلت للمرأة هذه المكانة في مجتمعها، وقد اتفقت اليهوديّة والمسيحيّة في الحديث عن أصل الخلق وتصوير المرأة الحاملة الأبديّة لذنب أمّها حوّاء، والتي بسببها سقط آدم من مرتبته بعد أن أوعز لها الشيطان أكل ثمر الشجرة التي نهاهما عنها اللّه. فاحتفظت الذّاكرة بذلك التلازم بين المرأة وإبليس الّذي أنذر بالإيقاع بأبناء آدم حتّى يحرمهم من الخلد. فالحياة الدنيا على هذا الاعتبار هي امتحان متجدّد لا ينتهي لأنّ الشيطان متجسّم في كلّ ما يبدو جميلا في عين الإنسان والمرأة هي أحد هذه العناصر التي تشدّ الرّجل إليها. ويتنزّل الزّنا في هذه الرؤية باعتباره اللّذة المحرّمة الّتي جسّدها الشيطان في تلبّسه بصورة المرأة. لذلك كانت الذّاكرة وعاء وسع من الأقوال عددا لا يحصى، ونشأت بوادرها في كتب الحديث مثل الأحاديث التي جمعها الإمام مسلم من نوع «قمت على باب النّار فإذا عامّة من دخلها النّساء» أو الحديث الّذي رواه أسامة بن زيد عن الرّسول أنّه قال «ما تركت بعدي فتنة هي أضرّ على الرّجال من النّساء»[1]. ورغم ما عرف به الطّبري من تفسير مستند إلى المأثور فإنّ هذه الأصناف من الرّوايات غابت عن تفسيره. فذكر في تأويل الآية «**وقلنا يا آدمُ اسكُنْ أَنْت وَزَوْجُك الجَنَّةَ وكُلاَ منْهَا رَغْدًا حيثُ شئْتُما ولا تَقْرُبا هَذِه الشّجَرَةَ فتكُونَا منَ الظّالِمِين فأَزَلَّهُما الشَّيْطانُ عنْهَا فأَخْرَجَهُما ممَّا كانا فِيهِ وقلْنا اهْبِطوا بعْضُكُم لبعْضٍ عدُوٌّ**» (البقرة 2/ 36) الرّوايات الإسرائيليّة التي كانت مرجع العلماء المسلمين في قراءة قصّة الخلق كما وردت في النّص القرآنيّ، ونعتقد أنّ السبب في ذلك يرجع إلى قرب الطّبري من ظاهر الصّياغة القرآنيّة الّتي أرجعت الخطيئة إلى آدم وحوّاء معا.

فكانت شخصية إبليس حاضرة في تقليب المفسّرين لمشغل الزّنا، ولعلّهم في حديثهم عنه ساعون إلى تخفيف عبء الذّنب عن آدم وحوّاء، وإن كانوا حريصين على تأكيد الوشائج الحميمة بين حوّاء وإبليس فهي آلته ضدّ آدم و«وسواس المخدّة» ونعتها المفسّرون بسهم من سهام إبليس[2]. فكان الطّبري مترصّدا للمعاني القرآنيّة التي توحي بصلة المرأة بالغواية، غير أنّه تميّز بالوقوف عند الآية «**قلْ للمؤْمِناتِ يَغْضُضْن مِن أبْصارِهِنّ ويَحفَظْنَ فُرُوجَهُنّ**» (النور 24/ 31) وقد استند إلى عدد كبير من الرّوايات الّتي تلحّ على تجسّد الشيطان في صورة المرأة مثل الرّواية الّتي رفعها إلى مجاهد «إذا أقبلت المرأة جلس الشيطان على رأسها فزيّنها لمن ينظر، فإذا أدبرت

---

(1) الإمام مسلم، الصحيح، كتاب الرّقاق، باب أكثر أهل الجنّة الفقراء وأكثر أهل النّار النّساء، ج17، ص52ـ58

(2) الطبري، جامع البيان، ج1، ص307.

جلس على عجزها فزيّنها لمن ينظر»[1].

لا شكّ في أنّ جميع هذه المعاني وردت لإرساء قاعدة في الفقه هامّة قامت على مسلّمة جامعة استنبطها العلماء من النّص القرآنيّ ذاته، واختزلتها فاصلة من الآية التي في النّساء «**خُلِق الإنسانُ ضعيفًا**» (النساء 4/ 28) فقرأوا الآية مستبدلين الإنسان بلفظ الرّجل وأمكن مسايرة المعتقد العامّ الّذي يبرّر فعل آدم وهو النبيّ المعصوم، قال الرّازي في تفسير الآية: «والمعنى أنّه تعالى لضعف الإنسان خفّف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنّه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة، بل يحمل على كثرة الدّواعي إلى اتّباع الشّهوة واللّذّة»[2].

تحوّل هذا الموقف وإن كان نابعا من تبرير الفعل الإنسانيّ إلى مشغل كلاميّ في شأن مرتكب الكبيرة، واعتبر الزّنا إحدى الكبائر. ولذلك تندرج مقالة الرّازي في سياق كلاميّ عامّ نشأ مع الاعتزال في القرن2هـ/ 9م. وتواصل الجدل بين علماء الكلام عبر العصور في اعتبار أفعال الإنسان على التّكليف أم على التّخيير، وكان في الآن نفسه جدلا بين الفقهاء عندما اقتضتهم النّوازل في ترجمة الأوامر والنّواهي إلى أحكام مرتّبة بحسب درجات الحرام التي تقتضي الحدّ والتعزير أو تدعو إلى العفو والمغفرة وقد أعلن المذنب عن توبته. فطغى على مقالة التّفسير عموما معنى التسخير واقتناع بأنّ العلّة في وجود الإنسان في الدّنيا إنّما ليمتحن فيضمن عفو اللّه وانفتاح أبواب الرّحمة بالتيقّظ المستمرّ لغواية الشيطان حتّى لا يظلّ مذموما مدحورا، ولن يصل إلى النّجاة إلاّ بالقطع مع كلّ جميل يستهويه في الحياة الدّنيا. ويعضد ما ذهبنا إليه تأويل الطّبري لهذه الآية وقد استند إلى رواية مجاهد عن ابن عبّاس وتبعه فيها بعض الصّحابة في اعتبار المقصود من الضعف في الآية هو عجز الرّجل عن النّساء وترك جماعهنّ[3]، مثلما يعضده ما أجمع عليه المفسّرون من رواية قصّة هاروت وماروت الملكين اللّذين رشّحهما اللّه ليمتحنا مثلما امتحن آدم وليبرهن للملائكة على فضل مخلوقه عليهنّ[4]. لكلّ ذلك احتاج اللاّحقون إلى الاستنجاد بالرّواية اليهوديّة أو المسيحيّة، وتأثّروا بحركة الترجمة الّتي ازدهرت في عهد المأمون خاصّة وتطعّمت مسالك رواية الحديث والأخبار عن المسلمين الأوّلين بالمعاني التي وجدوها متجاوبة مع الفهم الّذي أرادوه

(1) نفسه، ج12، ص 227.

(2) الرّازي، مفاتيح الغيب،ج10، ص 56.

(3) الطبري، جامع البيان،ج5، ص32.

(4) «قالا: نحن ننزل واعطنا الشّهوات، وكلّفنا الحكم بالعدل(. .) فنزلا بابل (. .) ففتنا بامرأة حاكمت زوجها اسمها بالعربيّة الزهرة»،راجع مثلا تحليل ابن العربي، أحكام القرآن، ج،1، ص29.

مقترنا بالتلاوة، وبهذا نفسّر غياب أخبار من مصنّفات الفقه الأولى أو الحديث أو حتّى التفسير، وسبق أن أسمينا هذه الظّاهرة «بصناعة الخبر» التي كانت متنامية كلّما تأخر اللاّحق عن الصّدر الأوّل في الإسلام. وهو ما سنبيّنه في الأصل الثانيّ:

*** الأصل الثّقافي:**

العرف

ونحاول من خلاله البحث عن الأسس التي قامت عليها علاقة المرأة بالرّجل وذلك بالسّؤال عن آثار تهدي إلى طبيعة العلاقات بين أفراد المجتمع زمن الدّعوة المحمّديّة ثمّ زمن الخلافة الرّاشدة لاعتقادنا بأنّ طبيعة العلاقة بين الجنسين لم تكن متماثلة عبر العصور، بل كانت تنحو إلى التضييق على سلوك المرأة والرّجل واستنباط أحكام تضمن للمؤسّسة العالمة محاصرة ما كان خفيّا في الحياة الاجتماعيّة حتّى يمكن الاطمئنان إلى شموليّة الأحكام واستغراقها لجميع الأحوال في النّوازل.

ولن نجد بغيتنا مجتمعة في نصّ واحد أو حتّى في مصنّف واحد وإنّما هي متفرّقات نصّية، وكثيرا ما يميل المفسّر إلى التلويح إليها إمّا لحرج الوقوف عندها أو لاعتبارها من الأخبار المستفيضة الغنيّة عن الذّكر فظلّت مغيّبة عن نصوص التفسير مهيمنة على مناهج المفسّرين في التأويل.

فقد كان المفسّرون أوفياء في تفاسيرهم لمسلّمة **الستر** و**الحجاب**، وإن بدت في ظاهرها بعيدة عن مشغل الزّنا فهي في رأينا القاعدة التي يقيم عليها المفسّرون جميع تأويلاتهم، والمنطلق الّذي يصدرون منه أحكامهم، وهي تجلّي منهج المفسّر الحريص على البحث عن العلّة التبريريّة في حصول الزّنا من خارج إرادة الإنسان والبحث عن طرق تقي من هذا الدّاء بالأدوية الّتي توافقه:

ترجع قضيّة احتجاب المرأة إليأصول تاريخيّة بالأساس وذلك رغم الرّمزيّة التي تلبّست بالحكم، وهي في رأينا ناشئة نتيجة رغبة من اللاّحق في أن يحيط هذا الحكم بهالة من التقديس. وتتدعّم صحّة ما نذهب إليه بالإجابة عن السؤال الّتالي: هل كان العرب في جاهليتهم ينظرون إلى المرأة بجميع هذه المعطيات؟ وخاصّة أنّ الشعر الجاهليّ ـ بقطع النّظر عن انتحاله أو صحّته ـ لم يلحّ على ظاهرة حجاب المرأة في غرض النّسيب بقدر ما ألحّ على حيائها وعفّتها، فيقول الشنفرى مثلا: (الطّويل)

فوائِدُ ما عَلى أُمَيْمَةَ بعْدَ ما طَمعَت فَهَبْها نِعمَةُ العيْشِ وَلَّتِ

أميمةُ لا يُخْزِي ثَناهَا حَلِيلُها إذا ذُكِر النّسوانُ عفَّتْ وجَلَّتِ

يَحِلّ بمَنْجاةٍ منَ اللَّوْم بيتُها إذا ما بيوتُ بالمَلامَة حلَّتِ
فقدْ أعجَبَتني لا سَقوطٌ قِناعُها إذا ما مَشتْ ولا بِذاتِ تَلَفُّتِ
كأنَّ لَها في الأرضِ نِسْيًا تَقُصُّه إذا ما مَشتْ وإنْ تُحَدِّثْك تَبْلِتِ[1]

لذا فإنّ المرأة في شعر الجاهليين اتّخذت الحياء قناعا واعتبره الشعراء قيمة جماليّة، وإن ورد معنى الاحتجاب في شعرهم فهو دليل على شرفها وصونها وحفظها من التلف أو من يد عابث أو غاز، ولم تمنع هذه الصفات المرأة من أن تتبدّى جميلة للرّجل ونشير إلى قصيدة النّابغة في وصف زوجة النّعمان المتجرّدة[2]. ولعلّ مثل هذه الأشعار استغلّها الإخباريون في تقديم صورة للمجتمع الجاهليّ قاتمة وغيّبوا المعاني الأخلاقيّة في أشعار بني هذيل وبني عذرة.

لأجل ذلك اعتبرنا قضية احتجاب المرأة تاريخيّة وصار الاشتغال بها ملحّا عندما طعّم المفسّرون تأويلهم لمعاني الآي بروافد القصص العقدي من الدّيانات السابقة للإسلام. فقد نزلت في النّص القرآني معان تحيل على وجوب استتار المرأة، لكنّ أحكامها لم تخضع للتفصيل والصّرامة اللّذين ميّزا فهوم المفسّرين، وهما في الحقيقة يدلاّن على حرص المؤسّسة الفقهيّة ومن ورائها المجتمع على محاصرة سلوك المرأة لاتّقاء المنافذ التي يمكن منها أن ينفذ الشيطان بالوسوسة إلى الإنسان فيضلّ الصراط المستقيم، ولا نرى غير هذا تأويلا لمسألة احتجاب المرأة، ولعلّ أنواع التبريرات الّتي ميّزت مناهج المفسّرين عبر العصور تؤكد صحّة رأينا.

ونبيّن ذلك في تحليل مقالة الفقيه في السّتر بين دلالة النصّ القرآني واقتضاءات العصر:

- فإذا اعتمدنا على ظاهر الخطاب القرآنيّ نجد أنّ نزول الأمر بسترالمرأة، كان في ثلاث آيات آيتين في النّور24 واحدة نزلت عامّة في نساء المؤمنين «**وقل للمؤمناتِ يغضُضْن منْ أبصارِهنّ ويَحْفَظْن فرُوجَهُنّ ولا يُبْدِين زِينَتَهُنّ إلاّ ما ظَهَر منْها وَلْيَضْربن بخُمُرِهنّ على جُيُوبِهِنّ ولا يُبْدينَ زينَتَهُنّ إلاّ لبُعولَتِهنّ أوآبائِهنّ أو آباءِ بعولَتِهِنّ أوْ أبنائِهِنّ أو أبناءِ بعولَتِهِنّ أو إخْوانِهِنّ أو بَنِي أخوانِهِنّ أوْ بنِي إخواتِهِنّ أو نِسائِهِنّ أوْ ما ملكتْ أيمانُهنّ أوْ التابِعين غيرِ أولِي الإرْبَة من الرّجالِ أو الطِّفْل الّذين لم يَظْهَروا على عوراتِ النّساءِ ولايَضْربْن بأرْجُلِهِنّ ليُعلَم ما يُخْفِين من زينَتِهِنّ وتُوبُوا إلى اللّه جميعا**

(1) الاصفهاني، كتاب الأغاني، ج21، ص123.
(2) نفسه، ج11، ص 8.

أيها المؤمنونَ لعلَّكم تُفلِحون» (النور 24/ 31). واشتملت الآية على معان تشرّع لسلوك المرأة مع أفراد أسرتها من جهة وخارج بيتها من جهة ثانية، وإن كانت بنية الخطاب في هذه الاية شبيهة ببنية الخطاب في الآية الّتي في النّساء 4/ 23، فإنّه يصعب القول بأنّ الأحكام فيها نزلت قياسا على المحرّمات في النّكاح، وذلك لغياب الحكم في الخال والعمّ اللّذين نزل فيهما التحريم.

ووردت الآية الثانية وقد أخرجت القواعد من النّساء من أحكام الحجاب وذلك في قوله «**والقواعِدُ من النّسَاءِ اللاّتِي لا يَرْجُون نكاحًا فليْسَ عليْهِنّ جُناحٌ أنْ يضعْنَ ثيَابَهُنّ غيْرَ متبرِّجاتٍ بزِينَةٍ وأنْ يسْتَعْفِفن خيرٌ لهُنَّ واللّهُ سميعٌ عليمٌ**» (النور 24/ 60).

أمّا الآية الثّالثة فقد وردت في الأحزاب 33 وأسماها العلماء بآية الحجاب «**يا أيُّها النّبِيء قُلْ لأزْوَاجِك وبناتِك ونِسَاء المؤمِنِين يُدْنين عليهِنّ منْ جلابِيبِهنّ ذلكَ أدْنَى أن يُعرَفن فلا يُؤذَيْن وكانَ اللّهُ غفورًا رحيمًا**» (الأحزاب 33/ 59).

- وإذا تتبّعنا الأنساق الدّلاليّة في النّص القرآنيّ فإنّنا نجد معاني السّتر والحجاب مفرّقة في الآيات الّتي أشارت إلى مظاهر السّلوك العامّ الّذي على المسلم اتّباعه عموما وخاصّة الآيات الّتي نزلت في حجاب نساء الرّسول وآيات الاستئذان وآداب السّلام، واعتبرها المفسّرون أصولا نصّية تتدعّم بها الحجّة على صحّة الأحكام التي ذهبوا إليها. ولعلّ ما يستوقفنا من تفاسيرهم هي تلك الأخبار التي أوردوها سندا نصيّا يستحضرون من خلاله تجربة الرّسول أو الصحابة في تشريع الأحكام، وهي في رأيهم تفسير لألفاظ وردت مبهمة في النّص القرآنيّ، وفسّرها سبايت (Speight) بأنّها شاهد تاريخيّ على أنّ المفسّر ليس إلاّ مؤوّلا لظروفه من خلال عمله التأويليّ[1]. ولا شكّ في أنّ مثل هذا الرأي يساعد على معرفة مدى تساوق الأحكام مع النصّ ومدى واقعيّة الضّوابط الّتي فرضها المجتمع على المرأة الّتي تحوّلت إلى رمز للغواية ومصيدة ينصبها الشيطان لابن آدم، وما عملهم ذاك إلاّ تأكيد مرّة أخرى أنّ الانسان خلق ضعيفا. ويستوقفنا من هذه الأخبار خبران، وذلك لما اشتملا عليه من إحالات تاريخيّة هامّة

---

(1) R. Marston Speight: The fonction of Hadîth as commentary on the Qur'àn, as seen in the Six Autoritative Collection, in Approches to the History of the Interpretation of the Qur'àn.

يقول سبايت: The Haddith material on the Qur'àn is largely reflective and edificatory. But it is also exemplary, didactic, and at times juridical, thus nourishing the adjunct concern of the hadith scholars who, along with the lawyers, saw the sunna as the key to the application of Quranic principles to the life of Muslim society. p 80.

تصوّر ثقافيّة النشأة في الأحكام، وأوّلهما:

. **أ ـ خبر هيت المخنّث**: اعتمده جلّ المفسّرين في سياق تفسير قوله «**غير أولي الإربة**»، وذهبوا إلى أنّ نصّ الخبر حديث عن الرّسول يستثني من الآية جماعة **المخنّثين** وذلك بسبب هيت المخنّث مولى عبد اللّه بن أميّة المخزوميّ ابن عمّة الرّسول وأخي أمّ سلمة أمّ المؤمنين، ويرويه الجماعة عن هشام بن عروة عن أبيه. وإن سلك الطبّري طريق رواية الخبر مجملا[1] فإنّ الجصّاص من بعده أضاف إليه جملة من المعطيات أحالت على أصله التاريخيّ الّذي منه نستنتج أنّ الآية سبقت في نزولها غزوة الطائف التي كانت في السنة الثامنة للهجرة، فيقول الجصّاص «روى هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أمّ سلمة أنّ النّبيّ (ص) دخل عليها وعندها مخنّث فأقبل على أخي أمّ سلمة فقال: يا عبد اللّه لو فتح اللّه لكم غدا الطّائف دللتك على بنت غيلان فإنّها تقبل بأربع وتدبر بثمان فقال لا أرى هذا يعرف ما ههنا لا يدخل عليكم»[2].

فقد احتفظ الخبر بحقيقتين أولى في طبيعة الحياة الاجتماعيّة زمن الوحي وصدر الإسلام، ونقف فيها على أنّ فئة من المخنّثين كانوا «رسلا» بين الرّجال والنّساء حتّى أنّهم يرسلونهم أعينا لهم يهتدون بهم إلى اختيار السّبي من النّساء في غزواتهم، أمّا الحقيقة الثانية فهي تاريخيّة وترجع بنا إلى زمن هذه الحادثة مع هيت المخنّث فقد كانت غزوة الطّائف في السنة الثامنة للهجرة وهو تاريخ متأخّر عن نزول آيات الحجاب والسّتر إذا ما أخذنا بمقالة التفسير في تاريخ نزول آيات الحجاب:

فقد نزل الأمر بحجاب نساء الرّسول وبناته ونساء المؤمنين «**يا أيّها النّبيُّ قلْ لأزواجِك وبناتِك ونساءِ المؤمنينَ يُدْنينَ عَلَيْهِنَ منْ جَلابِيبِهِنَ ذَلكَ أَدْنى أنْ يُعرَفْن فلا يُؤْذَيْن وكان اللّهُ غفورًا رحيمًا**» (الأحزاب 33/ 59)، ويلاحظ المتأمّل في ألفاظ الآية حملها على صيغة الجمع، ويستوقفنا منها خاصّة لفظ «بناتك» وقد توجّه الخطاب إلى الرّسول، فإن عني النصّ باللّفظ بنات الرّسول فإنّنا نرجّح أنّ الآية نزلت قبل وفاة زينب ابنة الرّسول في السّنة الثّامنة للهجرة، ولا يمكن ترجيح القول بنزولها قبل وفاة ابنته رقيّة في السّنة الثّانية للهجرة. ويتدعّم رأينا إذا حاورنا سياق التأويل الذي أورده جمهور المفسّرين هذه الآية بالرّواية التي أجمعوا عليها في بيان قصّة نزول الأمر بحجاب نساء الرّسول في قوله: «**يا أيّها الّذينَ آمَنوا لا تَدْخُلوا بيوتَ النّبيّ إلاّ أنْ يُؤْذَن لَكُم إلى طَعَام غيرَ ناظِرينَ إنَاهُ... وإذا سَأَلْتمُوهُنّ فاسْأَلوهُنّ مِنْ وَراءِ حِجابٍ ذلكمْ أَطْهرُ لِقلوبِكُمْ**

(1) الطبري، جامع البيان، ج 9، ص309.
(2) الجصّاص، أحكام القرآن، ج5، ص176.

وقلوبِهِنّ» (الأحزاب 33/ 53)، فيقول القرطبي «سببها أنّ رسول اللّه (ص) لمّا تزوّج زينب بنت جحش امرأة زيد أولم عليها، فدعا النّاس، فلمّا طعموا جلس طوائف منهم يتحدّثون في بيت رسول اللّه (ص) وزوجته مولية وجهها إلى الحائط فثقلوا على رسول اللّه(ص). قال أنس: (. . . .) فانطلق حتّى دخل البيت، فذهبت أدخل معه فألقى السّتر بيني وبينه ونزل الحجاب»[1]. وأثبتت كتب السيرة والأخبار أنّ زواجه من زينب كان في السنة الخامسة للهجرة، وممّا يعضد هذه الرّواية قصّة الرّسول مع زينب حين وجدها فضلا[2]. فتنهض هذه الأخبار دليلا على أنّ المسلمات قبل السنة الثامنة للهجرة كنّ غير محتجبات. وتدفعنا هذه الملاحظة إلى جملة من الأسئلة وأوّلها كيف تقبّل المجتمع الإسلاميّ الأمر بالحجاب؟ وهل فهم أوائل المسلمين الألفاظ الموحية بالحجاب في القرآن مثلما فهمها التّابعون وأئمّة الفقه ؟

أمّا الخبر الثاني فهو:

ب ـ **رسالة عمر بن الخطّاب إلى أبي عبيدة بن الجرّاح**: وهوخبر يختلف عن الأوّل فقد حدث زمن خلافة عمر وحفظ لنا منهج الصّحابة في الاستعاضة عن بيان المعنى المنزّل بتأويل نابع من حاجة المجتمع اللاّحق. فيذكر الطّبري في سياق تأويل قوله «**لا يبدين زينتَهُنّ إلاّ لِبُعُولتِهِنّ أو آبَائِهِنّ أو آباءِ بعُولَتِهِنّ. . . أو نسائِهِنّ أو ما مَلَكَت أيمانُهِنّ**» (النور 24/ 31) أنّ عمر بن الخطّاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجرّاح «أمّا بعد، فقد بلغني أنّ نساء يدخلن الحمّامات ومعهنّ نساء أهل الكتاب، فامنع ذلك وحل دونه. قال ثمّ إنّ أبا عبيدة قام في ذلك المقام مبتهلا: اللّهمّ أيما امرأة تدخل الحمام من غير علّة ولا سقم، تريد البياض لوجهها، فسوّد وجهها يوم تبيضّ الوجوه»[3].

نحن نستبعد أن يصدر عمر في تحريم دخول نساء المسلمين الحمّام مع نساء أهل الكتاب من موقع تدقيق اللّفظ القرآنيّ والتفصيل في فروعه حتّى يصير مهيّأ لأن يستجيب لجميع النّوازل الحاصلة والممكن حدوثها، وإنّما نعتقد أنّ هذا التشريع هو إحدى النّتائج الّتي آل إليها المجتمع العربي إثر اتّساع دولة الإسلام، وبذلك أخذت التركيبة الاجتماعيّة تنحو إلى التعقيد لامتزاج الجنس العربي بغيره من الأجناس الأخرى. ولا يفوتنا موقف عمر من طلحة بن عبيد اللّه وحذيفة بن اليمان حين نكحا

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص224.
(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 92.
(3) الطبري، جامع البيان، ج 9، ص307.

كتابيتين فأمرهما بإبطال نكاحهما متعلّلا بقوله: «أخاف أن يقتدي بهما النّاس في ذلك فيزهدوا في المسلمات»[1]، لذلك كان عمر حريصا على أن يقطع الصّلة بين العربيّات وغيرهنّ حتّى لا يتداركن ما ينقصهنّ من كيفيات في التّزيّن ولا يتشبّهن بالأعجميات فيقعن فيما نهى عنه الشّرع.

ثمّ إنّ لرسالة عمر جذورا تاريخيّة استمدّت منها شرعيتها وهي ترجع إلى سبب ثان يرويه المفسّرون والإخباريون في نزول آية الحجاب على نساء الرّسول، ويروي الطبري الخبر عن طريق «الزهري عن عروة عن عائشة قالت: إنّ أزواج النّبيّ كنّ يخرجن باللّيل إذا تبرّزن إلى المصانع وهو صعيد أفيح، وكان عمر يقول: يارسول اللّه، احجب نساءك، فلم يكن رسول اللّه يفعل، فخرجت سودة بنت زمعة زوج النّبيّ، وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر بصوته الأعلى: قد رأيناك يا سودة ـ حرصا أن ينزل الحجاب ـ قال: فأنزل اللّه الحجاب»[2]، ويضيف المفسّرون في تأويل قوله «لباس التقوى» (الأعراف 7/ 27) أنّ عمر كان «يضرب الإماء على تغطية رؤوسهنّ ويقول: لا تشبّهن بالحرائر»[3]. فهل يعني هذا أنّ الإماء تجرّدن من طبيعة الأنوثة فيهنّ رغم إسلامهنّ؟ أم إنّ اشتهاءهنّ مباح لرجال المؤمنين، فيمكنهم طولهنّ بملك يمين؟ ويتّضح هذا أكثر في حكم الأمة الحادّ إذا عزم سيّدها على بيعها في عدّتها، فيرى ابن القاسم جواز ذلك ويذهب إلى الترخيص في تحريرها من قيود الإحداد، يقول: «ولا بأس أن يلبسوها من الثّياب ما أحبّوا رقيقه وغليظه»[4].

فنتيجة لما سبق عرضه نعتبر أنّ «**الحجاب**» ظاهرة ثقافيّة بالأساس لنزول معناه على العموم أوّلا ولتعالق مفهومه مع معان أخرى ضابطة لسلوك المرأة ثانيا مثل «غضّ البصر»، و«حفظ الفرج» كما تعالق مع ألفاظ وردت مبهمة، فافتقرت إلى دقائق معنويّة لفهم مقاصد البيان في التنزيل، مثل المقصود من «ظاهر الزّينة» (النّور24/ 31). واستحضر المفسرون هذه المعاني القرآنيّة لتفسير آيتي الستر والحجاب، واستقرأوا مختلف العلاقات بينها من حيث تاريخ نزولها سعيا إلى ترشيح المعنى النّاسخ لها جميعا.

ونشير أيضا إلى أنّ لفظ «الحجاب» نزل مرّة واحدة خاصّا بنساء الرّسول كما سبق

---

(1) نفسه، ج2، ص390.

(2) نفسه، ج10، ص326.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج7، ص183.

(4) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص77.

بيانه، ومع ذلك لم يتّفق المفسّرون والفقهاء على معنى واحد له. وحسبنا في ذلك الفتوى التي خرجت بها عائشة من مأزق صلابة الحكم، فأشارت إلى أمّ كلثوم ابنة أخيها عبد الرّحمن بأن ترضع كلّ من يريد الدّخول عليها من الرّجال، ويستشهد المفسّرون بخبرها ولم يعرّجوا حتّى بالإشارة إلى الاضطراب الّذي لحق تناسق الّدلالة بين الأحكام الّتي أقرّوها في المحرّمات من الرّضاع، إذ كيف التوفيق بين رضاعة الكبير من جهة واعتبار جسد المرأة عورة من جهة ثانية؟[1] ولاننكر أنّهم قدّموا تعليلا فقهيّا لفتياها، واعتبروا عملها استثناء للقاعدة الفقهيّة التي قام عليها إجماع، لكن ألا نقف في اجتهادها على مظهر من مظاهرالتّيسير الّتي كان عليها المجتمع الإسلامي في بدايات التشريع ؟ ولعلّ سمته المميّزة هي أنّه لم يكن مقيّدا بالنّص القرآني بقدر ما كان ملتزما باقتضاءات الظّروف النسبيّة. ويدعّم رأينا خروج عائشة سنة 36هـ/ 656 م إلى البصرة في طلب دم عثمان، ودوّن الطبري مآخذ المسلمين آنئذ عليها، فنذكر منها حديث جارية بن قدامة السّعدي لها، لما تضمّن من عتاب على مفارقة عائشة ما نزل في النّصّ «يا أمّ المؤمنين، واللّه لقتل عثمان أهون من خروجك من بيتك على هذا الجمل الملعون عرضة للسّلاح إنّه قد كان لك من اللّه ستر وحرمة، فهتكت سترك وأبحت حرمتك (..)، وقال في ذلك:

أُمِـرَتْ بِـجَـرِّ ذُيـولِـهـا فِـي بـيـتِـهـا ... فَـهَـوَتْ تَـشُـقُّ الـبِـيـدَ بـالإيـجَـافِ..

هَـتَـكَـتْ بِـطَـلْـحَـةَ والـزّبَـيـرِ سُـتُـورَهـا ... هـذا الـمـخـبَّـر عَـنْـهُـمُ والـكَـافِـي»[2]

لذلك لم تستقرّ مقالة المفسّرين على ما استقرّ عليه فهم عمر في أحكام الحجاب وإنّما ظلّت عبر العصور متنامية نحو التضييق الّذي بلغ ذروته في الفترة التي عاشها القرطبي، وقد سبق أن أشرنا في تقديم المدوّنة إلى أنّه كان برما بعصره ضيّق الصّدر يقظا في محاصرة الأحكام التي رآها مكمن الأدواء في مجتمعه. فانتهى مصنّفه إلى جملة من الفروع استنبطها للتّدقيق في أحكام حجاب المرأة، سعيا إلى الكبح من حركة المجتمع الجامحة، وأهمّها ***تحريم دخول الحمّامات، وتعلّم القراءة والكتابة:***

* ضبط دخول الحمّامات بشروط تشمل الرّجال والنّساء جميعا، فجوّز دخوله اضطرارا بنيّة التّداوي أو التطهير من مرض،وفرض على من دخله أن يقي بصره من الوقوع في المحظور، فيقول: «أمّا دخول الحمام في هذه الأزمان فحرام على أهل الفضل والدّين،لغلبة الجهل على النّاس واستسهالهم إذا توسّطوا الحمّام رموا

---

(1) راجع تحليلنا لهذا المشغل، فصل «في المناكح»، ص ص 143 - 146.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك،ج3، ص16.

مآزرهم، حتّى يرى الرّجل البهيّ ذو الشّيبة قائما منتصبا وسط الحمّام وخارجه باديا عن عورته ضامّا بين فخذيه ولا أحد يغيّر عليه، هذا أمر بين الرّجال فكيف من النّساء لا سيما بالدّيار المصريّة إذ حمّاماتهم خالية عن المطاهر الّتي هي عن أعين النّاس سواتر، ولا حول ولا قوّة إلاّ باللّه العليّ العظيم»[1]. فلا شكّ في أنّ القرطبيّ مدرك بأنّ الحمّام مثّل فضاء مشروعا لأن يتجرّد فيه المرء وأن يكون عرضة لأن تنكشف عوراته، وهو سبب، في نظر المشرّع، كاف لأن يوفّر ظروف الوقوع في علاقات مشتبهة، هي أصناف متفرّعة من الزّنا مثل «**اللّواط**» أو «**المساحقة**».

* أمّا الحكم الثاني المتفرّع عن الحجاب والّذي صار يتحكّم في سلوك المجتمع فهو الإفتاء بتحريم القراءة على المرأة. فيقول القرطبي في تقديم سورة النّور 24 «مقصود هذه السّورة ذكر أحكام العفاف والسّتر، وكتب عمر (ر) إلى أهل الكوفة: علّموا نساءكم سورة النّور. وقالت عائشة (ر): لا تنزلوا النّساء الغرف ولا تعلموهنّ الكتابة وعلّموهنّ سورة النور والغزل»[2]. لم نعثر على المصدر الّذي أخذ منه القرطبي هذه الرّوايات، وخاصّة أنّه رجع إلى حديث عائشة بنسبته إلى الرّسول في تفسير قوله «**الّذي علّم بالقلم**» (العلق 96/ 4)، وهذا يؤكّد الحجّة أنّ القرطبي مدرك لما يروي قاصد لبيانه وإن كان لا يقتضيه المقال مثل سورة العلق الّتي تبعد عن الأحكام فيخصّص المسألة الثالثة في تفسير الآية لحكم ترك النّساء في جهلهنّ، ويقول: «وروى حمّاد بن سلمة عن الزّبير بن عبد السّلام، عن أيوب بن عبد اللّه الفهري، عن عبد اللّه بن مسعود، قال: قال رسول اللّه (ص) «لا تسكنوا نساءكم الغرف، ولا تعلّموهنّ الكتابة». قال علماؤنا: وإنّما حذّرهم النّبيّ (ص) ذلك، لأنّ في إسكانهنّ الغرف تطلّعا إلى الرّجل، وليس في ذلك تحصين لهنّ ولا تستّر. وذلك أنّهنّ لا يملكن أنفسهنّ حتّى يشرفن على الرّجل، فتحدث الفتنة والبلاء، فحذّرهم أن يجعلوا لهنّ غرفا ذريعة إلى الفتنة»[3].

لقد بحثنا عن هذا الحديث في كتب السّنن والحديث في مصنّفات المذاهب الفقهيّة الأربعة، غير أنّنا لم نقف عليه إلاّ عند القرطبي، فرجعنا إلى سلسلة الرّواة الّذين تناقلوا الخبر، ولاحظنا ما يلي:

- أنّ الخبر مرفوع إلى حمّاد بن سلمة، وقد توفّي سنة 167هـ وتتمثّل القضيّة في

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص224.
(2) نفسه، ص158.
(3) نفسه، ج20، ص121.

البحث عن الرّواة الّذين توارثوا حفظ الخبر من القرن 2هـ/ 9م إلى القرن7هـ/ 13م، ثمّ بماذا نفسّر غياب الرّواية من مصنّفات الحديث وخاصّة أنّها تدعّم المنحى التشريعيّ العامّ الّذي حرص على عزل المرأة عن المجتمع؟ ألا يقوم هذا الخبر دليلا على الأصل الثّقافي في إنشاء الرّواية لإثبات حجّية التشريع؟

ـ لئن وصف العسقلاني حمّاد بن سلمة بالثّقة والحفظ، ولئن أثبت شهادة علماء الحديث بصحّة هذه السلسلة من الرّواة، فقد ذكر أيضا أنّ رواية أبي عبد السّلام عن أيّوب بن عبد اللّه كانت مرسلة دائما[1]، وتعني العبارة انقطاع الإسناد بين التّابعيّ وحديث الرّسول ونشير إلى الخطأ الّذي تسرّب إلى اسم الزّبير أبي عبد السّلام في نصّ القرطبي ونحسبه من وضع الكتّاب. وذكر العسقلاني أيضا قول ابن سعد في ترجمة حمّاد بأنّه «كان ثقة كثير الحديث، وربّما حدّث بالحديث المنكر»[2] فهل ننزّل هذا الخبر منزلة الحديث المنكر الّذي أشار إليه ابن سعد ؟

يضيف القرطبي إلى تعليل العلماء تعليلا يعود بنا إلى قصّة الخلق التي جعلناها مقدّمة فقهيّة فيبيّن أنّ انجذاب الجنسين إلى بعضهما البعض إنّما لطبيعة الخلقة فيهما: «إنّها خلقت من الرّجل، فنَهْمَتُها في الرّجل، والرّجل خلقت فيه الشّهوة، وجعلت سكنا له، فغير مأمون كلّ واحد منهما في صاحبه، وكذلك تعليم الكتابة ربّما كانت سببا للفتنة، وذلك إذا عُلّمت الكتابة كتبت إلى من تهوى. والكتابة عين من العيون، بها يبصر الشّاهد الغائب، والخطّ هو آثار يده. وفي ذلك تعبير عن الضّمير بما لا ينطلق به اللّسان، فهو أبلغ من اللّسان»[3].

نتج عن ذلك أن أسهم المشرّعون منذ بوادر التّشريع في بناء مجتمع تجاذبته المتناقضات فظلّ بين الشّغف بالدّنيا والفزع عليها والورع من الآخرة والفزع منها. فأرسوا هذه التركيبة على أسس عقديّة تعكس ختم نبوة محمّد على وجوب إنشاء مجتمع دينيّ طيّع لأن يتلبّس بالقيم الأخلاقيّة المنزّلة الّتي عجزت المجتمعات السابقة عن تطبيقها وإدراك مرضاة اللّه وغفرانه.

فإلى أيّ مدى حافظت المجتمعات الإسلاميّة على هذا المقصد الّذي تجسّم في مشغل الزنا ؟

---

(1) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج1، ص257.
(2) نفسه، ج2 ص12.
(3) القرطبي، الجامع لحكام القرآن، ج20، ص122.

*** الأصول القرآنيّة في مشغل الزّنا:**

نزلت في النّساء 4 ثلاث آيات تتعلّق بالزّنا الأولى حكمها خاصّ بالنّساء «**واللاّتي يأتينَ الفاحِشَةَ منْ نِسائِكُم فاسْتَشْهِدوا علَيْهِنّ أرْبعَةً مِنكم فإنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكوهُنّ في البُيوتِ حتَّى يتَوَفّاهُنَّ الموتُ أوْ يجعلَ اللّهُ لَهُنّ سَبِيلاً**» (النساء 4/ 15)، ونزل حكم الآية الثانية التي تلي الأولى في التّلاوة إشارة إلى زانيين «**واللّذانِ يأتِيانِها مِنكُم فآذُوهُما فإن تابَا وأصلحَا فأعرِضوا عنهُما إنَّ اللّهَ كانَ توّابًا رحيمًا**» (النّساء 4/ 16)، ونزل في الإماء الزّانيات حكم خاصّ في قوله: «**فإذا أُحصنّ فإن أتين بفاحشةٍ فعلَيْهِنَّ نصفُ ما على المُحْصَناتِ منَ العَذَابِ**» (النّساء 4/ 25) كما نزلت في النور24 آية الجلد في الزّنا «**الزّانيةُ والزّانِي فاجلِدُوا كلَّ واحِدٍ مِنهُما مائَةَ جَلدَةٍ**» (النور 24/ 2). ونزل أيضا في هذه السورة معنى عامّ فيمن زنا، يستفاد منه حكم تشريعيّ ويستفاد منه أيضا صفة نعت بها اللّه من ارتكب الزّنا، وذلك في قوله: «**الزّاني لا يَنكَحُ إلاّ زانيةً أو مشركةً والزّانيةُ لا يَنكِحها إلاّ زانٍ أوْ مُشركٌ**» (النّور 24/ 3).

فأنشأت هذه الآيات نصا جامعا لأحكام الحدّ في الزّنا وهي حسب رأينا، مراوحة بين التعسير والتيسير بل هي إلى التّيسير أميل إذا ما اعتبرنا معاني التوبة التي انغلقت عليها الآيتان الأوليان من النّساء 4. وبذلك تميّزت الأحكام في النصّ القرآنيّ عن التي في التوارة ولعلّ أهمّ ميزة هي أنّها عامّة لم يفصّل النّص في فروعها بعكس ما ورد في التوراة التي فرّعت الأحكام بحسب الأصناف في الزّنا وكان حكم القتل جامعا بينها كما في قوله «**وإذا زنى رجل مع امرأة فإذا زنى مع امرأة قريبه فإنّه يقتل الزّاني والزّانية**» (لاويين 20/ 10)، واختصّ حكم الرجم بالتي تفقد عذريتها «**إذا كان الأمر صحيحا لم توجد عذرة للفتاة يخرجون الفتاة إلى باب بيت أبيها ويرجمها رجال مدينتها بالحجارة حتّى تموت لأنّها عملت قباحة في إسرائيل بزناها في بيت أبيها، فتنزع الشّرّ من وسطك**» (تثنية 22/ 20ـ21) وذكر أيضا في (تثنية 22/ 24) ليشمل الرّجل والفتاة جميعا. ويقف قارئ التوراة على فروع حكميّة أخرى كحكم اضطجاع رجل لرجل مثله أو امرأة لامرأة أو حكم من اضطجع بهيمة من الرّجال والنّساء (لاويين 20/ 13 ـ 16)، وإذا اعتبرنا خصوصيّة الرجم في الفتاة فلصريح العبارة في النّص ولكن نميل إلى اعتبار أنّ كيفيات القتل في أحكام التوراة هي الرّجم الّذي تواترت الإشارة إليه فيمن دخله جان مثلا (لاويين 20/ 27). ولا نعني في هذه الأحكام أنّ مقالة الزّنا كانت في التوراة مستقرّة وهي ظاهرة جمعت بين النّصوص المقدّسة، فقد ورد الأمر بتحريم نكاح الكاهن للأرملة والمطلّقة والمدنّسة والزّانية (لاويين 21/ 14) وهو دليل على أنّ القتل ليس مطّردا في جميع الأحوال في الزّنا.

فهل كانت العرب في جاهليتها تعرف الرّجم ؟

سكتت كتب التفسير والأخبار على غير عادتها عن أحكام الزّنا في الجاهليّة. وتفسير ذلك يرجع إلى الأخبار المأثورة في مناكح الجاهليين والّتي تصوّر مجتمعا رافضا للقيم الأخلاقيّة وحرص المفسّرون عل التّذكير بذلك كلّما اقتضى المقال مثل رواية عائشة في مناكح الجاهليين، أو رواية الدّارقطني عن أبي هريرة في سبب نزول الآية: «**لا يحلّ لك النّساءُ من بعدُ ولا أنْ تَبَدَّلَ بِهِنّ منْ أزْوَاجٍ ولوْ أعْجَبَكَ حُسْنُهُنّ إلاّ مَا مَلَكَت يَمِينُكَ وكانَ اللّهُ علَى كلِّ شيءٍ رقيبًا**» (الأحزاب 33/ 52)، قال «كان البدل في الجاهليّة أن يقول الرّجل للرّجل: انزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي وأزيدك، فأنزل اللّه عزّ وجلّ «ولا أن تبدّل بهنّ من أزواج ولو أعجبك حسنهنّ» قال: فدخل عيينة بن حصن الفزاري على رسول اللّه (ص) وعنده عائشة، فدخل بغير إذن، فقال له رسول اللّه (ص): ياعيينة فأين الاستئذان ؟ فقال: يارسول اللّه، ما استأذنت على رجل من مضر منذ أدركت. قال: من هذه الحميراء إلى جنبك ؟ قال رسول اللّه (ص): هذه عائشة أمّ المؤمنين. قال: أفلا أنزل لك عن أحسن الخلق؟ فقال: يا عيينة إنّ اللّه قد حرّم ذلك»[1]. فمن الواضح أنّ الخبر يحمل في مضانّه الدّليل على وضعه، وإلاّ فكيف يجهل عيينة عائشة وقد «أسلم قبل الفتح، وشهدها، وشهد حنينا، والطّائف، وبعثه النّبيّ (ص) لبني تميم»[2]؟ ثمّ كيف التوفيق بين عرض عيينة والسّبب الّذي نزلت فيه آية تحريم نساء الرّسول واعتبارهنّ أمّهات المؤمنين ؟ خاصّة أنّنا لا نظنّ أنّ الخبر يشير إلى تراخي المسلمين في تطبيق الأمر الذي نزل في أمّهات المؤمنين.

وظّف المفسّرون مثل هذه الرّوايات للإسهام في قتامة صورة الحياة في الجاهليّة، وذلك ببيان أنّ الزّنا كان عادة لايقتضي منكرا. غير أنّ الحسّ التّاريخيّ الّذي ميّز الطبري عن غيره من المفسّرين دفعه إلى الطعن في الرّواية الّتي نسبها القرطبي إلى أبي هريرة نقلا عن الدّارقطنيّ وهي في تفسير الطّبري منسوبة إلى ابن زيد، فيقول «وأمّا الّذي قاله ابن زيد في ذلك أيضا، فقول لا معنى له، لأنّه لو كان بمعنى المبادلة، لكانت القراءة والتنزيل: ولا أن تبادل بهنّ من أزواج (. .) ولكنّ القراءة المجمع عليها «ولا أن تَبَدّل بهنّ بفتح التّاء»، بمعنى: ولا أن تستبدل بهنّ، مع أنّ الّذي ذكر من الأمم»[3].

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص220 ـ221.

(2) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، ج4، ص767.

(3) الطبري، جامع البيان، ج10، ص319.

لذلك تظلّ حاجتنا إلى معرفة نصوص عن موقف العرب الجاهلين من الزّنا ملحّة، ومع ذلك لا نستبعد أنّهم كانوا عارفين بالرّجم لأنّهم كانوا يعتبرون أهل الكتاب جهة في العلم فأثّرت مجاورتهم لهم في أعرافهم التي كانت عنصرا يجمع بين المجتمعات المتقاربة. وعلى هذه القاعدة الفقهيّة أقام العلماء مواقفهم من أحكام الزّنا.

* كيف صنّف المفسّرون أحكام الزّنا ؟

قال القاضي ابن العربي في نزول الآية التي في النساء 4/ 15:

«هذه الآية عضلة بجميع متعلّقاتها ونحن نشرح القول فيها شرحا كافيا بعون اللّه إن شاء اللّه فنقول: لو صحّ نقل صريح كيف كانت الحال في الزّناة قبل البيان للحدود لكنّا على صبر أمر يحلو لنا ورده ويشتدّ عقده، بيد أنّ الحال فيها مجهولة وإنّما أخذت بالظّنون، بدليل اختلاف السّلف على قرب عهد الأوّليّة في الدّين، ولو كنّا مفتقرين إلى ما كانت عليه الحال قبل بيان الحدود لأسفنا أن يفوتنا بيان ذلك، فأمّا ونحن غير مفتقرين إلى معرفة ذلك في ترتيب حكم أو إثبات معنى فلا معنى لتعب القلب في البحث عنه، وهذا نموذج نفيس فيما يفتقر إليه الطّالب لمسالك الاجتهاد. إنّما المشكل الّذي يفتقر إلى بيانه حديث عبادة (قد جعل اللّه لهنّ سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثّيّب بالثّيب جلد مائة والرّجم) فاقتضى مطلق هذا القول أنّ البكر إذا زنى بالبكر جلد مائة والثيب إذا زنى بالثّيّب رجم) وبقي زنا البكر بالثّيّب أو الثّيّب بالبكر مفهوما من متضمّن اللّفظ فإنّ البكر بالبكر يجلد مائة لأنّه بكر والثّيّب بالثّيّب يرجم لأنّه ثيّب فإذا وجد ثيّب ببكر أخذ كلّ واحد حكمه ولم يتغيّر بما اقترن به، وهذه قوّة لفظيّة عربيّة فهمها الصّحابة بالفصاحة. وقد قال بعضهم إنّ الحكم الّذي كان للزّناة كان ممدودا إلى غاية فبيّنت السّنّة تلك الغاية وهي السّبيل، ولا يكون النّسخ بيّنت نهايته ومدّ إلى غاية ثباته. فإن قيل هذا حكم كلّ منسوخ بأن يمتدّ إلى غاية ثمّ يبين انقطاعه، قلنا هذا الّذي ذكرتموه في حكم كلّ منسوخ مستفاد من الدّليل، وهذا الحكم في هذه الآية مستفاد من اللّفظ وإنّما المعتد في ذلك على اللّفظ. ألا ترى أنّ النّسخ هو تخصيص الأزمان كما أنّ المخصوص تخصيص الأعيان وحكمهما مختلف لاختلاف اللّفظ والدّليل؟[1]

تتمثّل ميزة هذا النّص في اختزاله لجميع المقالات التي سبقته في أحكام الزّنا فأمكنه أن يقدّم تحليلا تاريخيّا لجدليّة العلاقة بينها. ولعلّ أهمّ ما يستفاد منه:

---

(1) ابن العربي، النّاسخ والمنسوخ، ج2، ص150 ـ151.

* أنّ النّص القرآنيّ، في قضيّة الزّنا بالذّات، لم يقم بذاته في الإسعاف بالحكم، رغم نزول الآيات على التفصيل، وإنّما نظر المفسّرون إلى أحكامه باعتبارها «نويّات» تشريعيّة مجملة تقتضي مزيد بيان، فاعتمدوا العرف مصدرا لأن يغذّي هذه المعاني فيخصبها.

* أثار ذلك قضيّة، وإن بدت خاصّة بأحكام الزّنا فإنّها تشمل أغلب الأحكام لأنّها تنبع من قضيّة النّسخ في القرآن، وهي، **هل إنّ الأحكام معرّضة للزّوال؟**

فلا شكّ في أنّه سؤال يحيل على عدّة قضايا، منها مسألة المقياس الّذي يجب على المفسّر أوالأصوليّ أن يعتمده في تصنيف الأحكام لجعل التّالي منها ناسخا للأوّل. فليس من الثّابت أن نقول إنّ ما نزل في النّص من أحكام الحبس والإيذاء والجلد سابق لحكم التغريب، وإن كنّا على ثقة بأنّ حكم الرّجم سابق لجميع الأحكام وذلك لطبيعة المجاورة بين العرب وغيرهم من اليهود خاصّة، ولهذا لم يكن يسيرا على العرب أن يفارقوا حكما تسرّب في أعرافهم. ومن قضاياه أيضا مسألة الجمع بين حكمين وقد أشار ابن العربي إلى أنّ الحكم في البكر والثّيب تغيّر بالرّواية السنّية عن عبادة. هي في الحقيقة قضايا تمسّ جوهر المنهج في التعامل مع النّص القرآنيّ الّذي قام على الإقرار بأنّه نصّ تضمّن جميع الأحكام لما يمكن حدوثه من نوازل وهي رؤية حاضرة منذ القرن الثاني للهجرة، وبنى عليها الشّافعي الأصول في رسالته الّتي بيّن فيها المنهج في الإجابة عن ترتيب الآيات في النّص ومناسبتها لتراتب الأحكام. لذا فرغم اندراج هذه القضيّة في مسألة الزّنا فإنّها تعكس مدى وفاء العلماء لأصولهم النّظريّة.

فغاب «الحبس» من جميع أحكامهم، ويقدّم القرطبي تبرير ذلك، في قوله «وهذا الإمساك والحبس في البيوت كان في صدر الإسلام قبل أن يكثر الجناة، فلمّا كثروا وخشي قوّتهم اتّخذ لهم سجن، قاله ابن العربي»[1]. ومن هذا التعليل يتبيّن وعي الفقيه بأنّ من الأحكام المنزّلة ما كان قاصرا عن استيعاب جميع النّوازل الّتي يمكن حدوثها ومع ذلك لم يجد حرجا في المنهج التبريريّ الّذي قد يقوّض المسألة الأصوليّة في استنباط الأحكام وفي الآن نفسه يوسّع على المجتهد حدود محاورة العمران في تحوّله.

واضطربوا عندما حاولوا تفسير نسق الدّلالة بين آيتي الحبس والإيذاء وخاصّة في تحديد مقاصد الخطاب فيهما، وإن اتّفقوا في تخصيص الحبس بالنّساء فقد اختلفوا في

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص 84.

«الّذين» الوارد في الحكم بالإيذاء هل قصد به الزّانيين؟ وإذن كيف تفسير نسق التحوّل في الخطاب من الآية التي فيها الحبس إلى التي فيها الإيذاء؟ وكان ذلك سببا لأن ينشأ اختلاف في التأويل بين قاصد هذا المعنى وبين مؤوّل اللّفظ على معنى «اللّواط» حرصا على الفارق الدّلالي الّذي يميّز الآيتين، وبحثا في الآن نفسه عن مرجعيّة نصّية لإلحاق اللّواط بالزّنا باعتباره كبيرة من الكبائر. وأمكنهم من جهة ثالثة أن يوظّفوا هذه المعاني القرآنيّة حتّى تسهم في حركة الحكم ونموّه وتلحق النّوازل الّتي استحدثت بفروع الأحكام التي استنبطوها في الزّنا.

ومع ذلك أرست مؤسّسة العلماء عبر العصور مرجعيات نصّية توازي المرجعيّة القرآنيّة، وتقف عند صدر الإسلام للاعتقاد المتوارث بتعذّر الإجماع بعد هذه الفترة. ومنذ القرن الثّاني للهجرة تقيّد الاجتهاد بجملة من القوانين التشريعيّة بناؤها الرّواية المختزنة في الذّاكرة. ولهذا نلاحظ أنّ حيرة اللاّحق أشدّ في البحث عن مبرّر لمفارقة الأحكام النّص القرآنيّ، وتتضح آثارها في أدبيات النسخ وتاريخ النزول.

* اجتمعت في نصّ ابن العربي قرائن تحيل على المنهج الّذي يخضع له الفقيه في توظيف نصّ السنّة والإجماع، وهي وإن كانت منطلقات أصوليّة لاستقراء الأحكام من مقاصد النّص القرآنيّ فهي أيضا ثقافيّة من حيث طبيعة تكوينها لأنّ الرّسول أبان الأحكام بمواضعات مجتمعه، على الرّغم من طراوة الحكم المنزّل ولأنّ صحابته من بعده أدركوا أنّ الأحكام التي كان الرّسول أرساها لم تعد موفية بحاجة العمران، ونحلّل رأينا بمثال حكم الرّجم:

فقد كانت الرّواية سندا مرجعيّا استمدّ منها حكم الرّجم شرعيته، وذلك بالاستناد إلى الأخبار الموروثة عن الرّسول حين حكم بالرّجم في يهوديين زنيا ورفع اليهود أمرهما إليه. ودعا هذا الخبر المفسّرين إلى السّؤال إن كان الرّسول حكم بالتوراة أم بشريعة سماوية شاملة لجميع الدّيانات المنزّلة؟ ولذلك صاحبت هذا الخبر جملة من النّوازل التي حكم فيها الرّسول بالرجم، ونعتبرها أمثلة قليلة رغم حرص الفقهاء على تسمية من رجمهم الرّسول، فيقول ابن رشد «عمدة الجمهور أنّ رسول اللّه (ص) رجم ماعزا، ورجم امرأة من جهينة، ورجم يهوديين وامرأة من عامر من الأزد»[1]، وخاصّة أنّنا نفتقد الأدلّة التاريخيّة إن كان رُجِمَ هؤلاء قبل نزول أحكام الزّنا نصّا أو بعده. وبهذه الملاحظة نلحق خبر اليهوديين الّذين رجمهما الرّسول، رغم ما أثاره الخبر من

(1) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص 468.

إشكال واحتمال الظنّ بأنّ الرّسول كان قد ألحقهما بأحكام التوراة في الزّنا. ونكون في قراءة هذه الأخبار أشدّ حذرا إذا غاب من الرّوايات الّتي استند إليها مفسّرونا وفقهاؤنا أسماء من جلدهم الرّسول فلا نقف إلاّ على حديث يعتبره القرطبي مرسلا كما ذكره جميع رواة الموطّإ عن «رجل اعترف على نفسه بالزّنى على عهد رسول (ص) فدعا له رسول اللّه (ص) بسوط (. .) فجلد»[1].

أدرك المفسّرون تهافت هذه المرجعيّة النّصيّة، فطلبوا سندا آخر يدعّم حجّية هذا الحكم واعتمدوا النّسخ لإرساء علاقة إجرائيّة بين الأحكام من جهة والتّلاوة من جهة ثانية. ولعلّ أفضل من لخّص هذه الرؤية القرطبي لتعبيره عن المقالة كما استقرّت في عصره، قال في تقديم سورة الأحزاب 33:

«وكانت هذه السورة تعدل سورة البقرة. وكانت فيها آية الرّجم: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من اللّه واللّه عزيز حكيم» ذكره أبو بكر الأنباري عن أبي بن كعب. وهذا يحمله أهل العلم على أنّ اللّه تعالى رفع من الأحزاب إليه ما يزيد على ما في أيدينا، وأنّ آية الرّجم رفع لفظها»[2]. ونحن إذ نتجاوز قضيّة تاريخ المصحف فإنّنا نرى أنّ هذا الضرب من النسخ الّذي رفعت تلاوته وبقي حكمه إنّما وضع بسبب حكم الرّجم حتّى يمكنه أن يستمدّ حجيّته لينسخ الأحكام القرآنيّة، وهو في الآن نفسه حلّ تبنّاه الأصوليون اجتنابا لحرج القول بأنّ السنّة نسخت القرآن. ولذلك نلمس الإلحاح على أنّ الرجم كان في آية تقرأ في الأحزاب[3].

فالثّابت أنّ هذا الحكم أثار جدلا بعد وفاة الرّسول ولاسيما بعد أن جمع القرآن وأدرك المسلمون غياب آية في الرّجم، وتتفق جلّ الرّوايات في بيان حرص عمر على إقناع المسلمين بأنّ الحكم نزل في آية، والسؤال إن كان عمر وغيره من الصّحابة على يقين بأنّ الرّجم آية فلماذا عدلوا عن كتابتها في المصحف الإمام، وخاصّة أنّ حكمها باق وتلاوتها كذلك رغم إنساء اللّه لرسمها؟ لم يغفل الأصوليون مثل هذه الأسئلة فعمدوا إلى مبرّارت اختصرت كلّ الظّروف التاريخيّة التي تلت جمع القرآن، وهي تجسّم الحيرة التي كان عليها المسلمون زمن خلافة عمر من تأصيل هذا الحكم، فيقول البخاري: «جلس عمر على المنبر فلمّا سكت المؤذّنون قام فأثنى على اللّه بما هو أهله، ثمّ قال: أمّا بعد، فإنّي قائل مقالة قد قدر لي أن أقولها لا أدري لعلّها بين يدي

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 161.
(2) نفسه، ج14، ص 113.
(3) راجع مثلا ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 116.

أجلي، فمن عقلها ووعاها فليحدّث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها، فلا أحلّ لأحد أن يكذب عليّ. إنّ اللّه بعث محمّدا (ص) بالحقّ وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل اللّه آية الرّجم فقرأناها ووعيناها وعقلناها، فلذا رجم رسول اللّه (ص) ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالنّاس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرّجم في كتاب اللّه فيضلّوا بترك فريضة أنزلها اللّه. والرّجم في كتاب اللّه حقّ»[1]. ويشرح النّووي هذا القول: «هذا الّذي خشيه قد وقع من الخوارج ومن وافقهم»[2] وهو بقوله يعني بعض المعتزلة مثل النّظام، ويزيد أبو داود في سننه استنادا إلى ابن عيينة عن الزّهري: «وأيم اللّه لولا أن يقول قائل: زاد عمر في كتاب اللّه لكتبتها في القرآن»[3]. إنّ اعتناء العلماء بهذا الخبر واضح، ونتبيّن منه أنّه خضع لتعديلات عبر التاريخ. فالثّابت تاريخيّا أنّ القرآن جمع على عهد أبي بكر في صحف فكانت «عند أبي بكر حياته حتّى مات ثمّ عند عمر حياته حتّى مات ثمّ عند حفصة غيّر الحجّاج في مصحف عثمان غيّر بنت عمر (ر) (..) وأنّ أبا بكر كان جمع القرآن في قراطيس»[4]. والواضح أيضا من كتب الأخبار أنّ الصحف التي جمعت على عهد أبي بكر لم تثر حفيظة المسلمين مثلما كان الأمر في عهد عثمان حين جمع المسلمين على نصّ واحد في مصحف واحد. ويقوم هذا دليلا على تيسير القراءة على المسلمين قبل عثمان وعلى أنّ التعامل مع النّص القرآني ظلّ إلى عهد عمر خاضعا لمسالك الحفظ والمشافهة، ولذا فإنّنا نرى انعدام التناسق بين الألفاظ في خطبة عمر لجهله آنذاك بمصطلح «المصحف» الذي أضافه أبو داود في سننه.

ثمّ وإن اعتبرنا أنّ الخبر عن عمرصحيح فإنّا نصطدم بالفروع في حكم الحدّ في الزّنا، وهي التي بيّنها عبادة بن الصّامت في حديثه الّذي انفرد بروايته وأثار جدلا بين العلماء لأنّه زاد الجلد على حكم الرّجم في الثيّب، والتغريب على الجلد في البكر.

لكن يظلّ الباحث في حيرة الجواب إن كان الرّسول أبان فعلا الفروع في حدّ الزّنا، وبم نعلّل سكوت عمر عمّا روي عن الرّسول من أحكام بالرّجم وتغييب الإشارة إليها في خطبة أراد أن تكون عقدا يبرمه مع المسلمين، ولا يمكن بأيّ حال قبول أنّ عمر كان قد جهلها. لذلك كان الخبر من حيث قُصِد به تقييد الحكم مستفاضا وموسّعا

---

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، ج7، ص 25.

(2) النّووي، صحيح مسلم، باب حدّ الزّنا، ج11، ص 191.

(3) أبو داود، السّنن الكبرى، باب الرّجم

(4) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص9.

في الحقل التأويليّ، فيستعرض ابن رشد مواقف أئمّة المذاهب منه، فيقول: «فقال أبو حنيفة: لا تغريب أصلا؛ وقال الشافعي: لا بدّ من التغريب مع الجلد لكلّ زان ذكرا كان أو أنثى، حرّا كان أو عبدا، وقال مالك: يغرّب الرّجل ولا تغرّب المرأة، وبه قال الأوزاعي، ولا تغريب عند مالك على العبيد»[1].

وبذلك كان الحكم منحرفا عن النصّ القرآنيّ إلى النصّ المرويّ، فاقتضى من الأصوليين المتأخّرين عن الشّافعيّ أن يعلّلوا المسافة الفاصلة بين طبيعة الحكم والأصل الّذي وضعه الشّافعيّ في أنّ الكتاب لا ينسخ بالسّنة، فيبيّن الجويني أنّ «الّذي اختاره المتكلّمون ـ وهو الحقّ المبين ـ أنّ نسخ الكتاب بالسنّة غير ممتنع. والمسألة دائرة على حرف واحد، وهو أنّ الرّسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرا، وإنّما يبلّغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأن يخبر الرّسول الأمّة مبلّغا بأنّ حكم آية يذكرها قد رفع عنكم»[2]. قد يصحّ تعليل الجويني إذا ثبت النقل الصحيح عن الرّسول، لكن تبيّن من مواقف المفسّرين وخاصّة أئمة الفقه أنّ المرويّ ليس دائما هو بيان الرّسول والدّليل على ذلك اجتماع خبرين مختلفين في حكم واحد، ويقوم دليلا يؤكّد ما أبنّاه في مسائل سابقة من ازدهار صناعة الخبر الّذي ظلّ ينمو بتنامي المشاغل والجدل بين المذاهب. وانعكس ذلك على منهج المفسّرين في تقليب بقيّة النّوازل المتصلة بالزّنا، فأنتجت مفهوما مشوّشا لا يكاد الباحث يقف على حكم ثابت فيه قابل لأن يطبّق.

وقد يكون ذلك دليلا على قلق المشرّع من هذه الأحكام، وخاصّة أنّ الرّوايات عن الرّسول والصحابة مجمعة على ضيقهم بالنّوازل المتّصلة به، بل إنّهم كانوا يهمسون للزّاني بالعذر لدرء الحدّ عنه فنكتفي بذكر ما أورده الشّافعي في حديث مطوّل عن الشّاميّ الّذي وجد مع امرأته رجلا فشكا إلى عمر، فبعث إليها أبا واقد اللّيثي «فأتاها وعندها نسوة حولها فذكر لها الّذي قال زوجها لعمر بن الخطّاب وأخبرها أنّها لا تؤخذ بقوله وجعل يلقّنها أشباه ذلك لتنزع فأبت أن تنزع وثبتت على الاعتراف فأمر بها عمر بن الخطّاب فرجمت»[3].

فبقدر ما كانت الأحكام تنحو إلى الصلابة والتضييق سعى الفقهاء إلى إدراجها في جملة من الشّروط المستعصية على التطبيق واستعاضوا بذلك عن الأحكام بحلول فقهيّة تدرأ الحدود بالشّبهات، ونذكر أهمّ هذه الحلول:

---

(1) ابن رشد، مقدّمة المجتهد، ج2، ص469.

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص1307.

(3) الشافعي، الأمّ ج6، ص143.

ـ فمن الحلول ما قد سبق أن أشرنا إليه في حلّين فقهيين، وهما الخُلع، باعتباره تعويضا عمّا بذله الرجل في نكاح المرأة إذا ثبت له نشوزها، وفي الحقيقة إذا ثبت له زناها ويخشى عشيرتها إن أراد قذفها أو لعانها. أمّا الحلّ الفقهيّ الثّاني فهو «**اللّعان**» الّذي نزل جوابا لدرء حدّ الرّجم عن المرأة ولإسعاف المسلمين بمخرج يفرّج عنهم الضّيق من تصلّب الشروط المقتضية للّشهادة في إثبات الحدّ: «قال سعد بن عبادة: يارسول اللّه لو رأيت لكاع قد أفخذها رجل لم يكن لي أن أهيّجه ولا أحرّكه حتّى آتي بأربعة شهداء فواللّه لا آتي بأربعة شهداء حتّى يفرغ من حاجته. فقال رسول اللّه: ألا تسمعون إلى ما يقول سيّدكم؟»[1].

ـ إضافة إلى ذلك عمل الفقهاء على التضييق في إثبات الزّنا واستمدّوا شرعيّة تضييقهم من نزول حكم في التشديد على الشهود، وهو وجوب إقامة الحدّ على القاذف إذا ثبت كذب من أحد الشّهود الأربعة وذلك في قوله «**والّذينَ يرمُون المحصَّنات ثمَّ لم يَأْتوا بأربعة شهداءَ فاجْلِدوهُم ثمانينَ جلدةٍ**» (النور 24/ 4). فقد يكون لنزول الآية سبب هوغير ما أبان المفسّرون ونرجعه إلى حديث الإفك وقد قذفت عائشة زوج الرّسول، لذا كان الرّسول وصحابته متورّعين من رمي المحصّنات الّذي قد يخضع لعوامل ذاتية بحتة تتلف بسببها أنفس بريئة، فقام إثبات الحجّة في الزّنا بالإقرار أوّلا والبيّنة ثانيا، لكن بشرط أن يتفّق أربعتهم على أنّهم رأوا ذكر الرّجل في فرج المرأة مثل الميل في المكحلة أو الرّشاء في البئر[2]. وعلى هذه الشروط حكم عمر ببراءة المغيرة بن شعبة من الزّنا رغم يقينه من صدق أبي بكرة الّذي أبى أن يتراجع في شهادته فضرب الحدّ، بينما عفا عن الشبل بن معبد ونافع بن كلدة بعد أن أكذب (كذا) أنفسهما وتابا»[3].

لهذا واجه الفقهاء صعوبات جمّة عندما بحثوا في النّوازل عن دليل نصّي يفيد كيفيات الرّجم، فرجعوا إلى خبر الرّسول مع اليهوديين، ومنه استنبطوا الحكم بوجوب حفر حفرة للزّانيين، ووضعهما فيها ليرجما، «وإن كان مالك لم يسمع في هذا شيئا»[4].

فإلى أيّ مدى كانت أحكام الزّنا مؤثّرة في العلاقات الاجتماعيّة ؟

---

(1) ابن قيم الجوزيّة، أعلام الموقّعين، ج4، ص456.
(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص343.
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص179.
(4) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج4، ص400.

أدرك المتأخرون من المفسّرين مدى تعاظم النّوازل وقصور أصول الأحكام عن تداركها، فكان «الزّنا» مفهوما متطوّرا عبر العصور باحثا عن المعاني التي توحي بشبهة وطء لاستيعابها، وكان الفقهاء في عملهم هذا مستقرئين لمعاني الآي الّتي استبطنت إشارات إلى مثل هذه العلاقات ومستقرئين أيضا مختلف المعاني في الوطوءات المحظورة كما وردت في التوراة خاصّة. فساير المفهوم التّحوّلات الحضاريّة في جميع مركّباتها المعقّدة، ويتبيّن ذلك في تغيّر الدّلالة في الصيغة «اللّذان» التي في النّساء4/ 16 من قولهم بأنّها نزلت في المرأة والرّجل إذا زنيا إلى اعتبارها خاصّة بالرّجال واعتبار التي تسبقها في التلاوة خاصّة بالنّساء[1]. فوسّع هذا التأويل على الفقهاء مجال التّشريع **للّواط والمساحقة** ثمّ التشريع **للعب بالصّبيّ وبالبهيمة**. واللاّفت للنّظر أنّ هذه النّوازل لم تكن استثناءات في المجتمعات الإسلاميّة، وذلك من خلال التزام كلّ فقيه ببيان موقف مذهبه من هذه النّوازل وتحليلها، فهل ينهض ذلك دليلا على نفاذ سلطة الفقيه في مجتمعه وقدرته على الإجابة عن جميع النّوازل وإن كانت استثناء؟ نستبعد ذلك إذا استحضرنا أجواء اللّهو التي صوّرها الشعراء المولّدون والأدباء مثل الجاحظ في رسائله، كما صوّرها ابن قتيبة في عيون الأخبار، ومن الإخباريين الاصفهاني في جميع ما صنّف[2]. وإذا استحضرنا أيضا إشارات الفقهاء إلى من استغلّ نزعة التيسير في أحكام العبيد حتّى يجعل من الإماء مورد رزق بزناهنّ[3]، وإذا استحضرنا كذلك سائر الفروع في أحكام النّكاح[4].

فكان الفقهاء ساعين دوما إلى سدّ الثّغرات التي غفل عنها أسلافهم، ولذلك ساد مقالتهم التّوتّر وجمع بينها التّناقض الّذي تجسّم خاصّة في مدى تأثير أحكام الزّنا في تنظيم العلاقات بين الأفراد.

---

(1) فقد صنّف ابن قتيبة كتاب عيون الأخبار على أبواب الفقه، غير أنّه ضمّنه أخبارا تصوّر الوجه الّلين لأصحاب النّفوذ، ومن ذلك خبر الفرزدق مع سليمان بن عبد الملك حين أنشده القصيدة التي يقول فيها:

ثلاث واثنتان فهنّ خمس — وسادسة تميل إلى شمام

راجع، ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج4، ص104.

(2) فقد يسّر الفقهاء على السيّد في إقامة الحدّ على عبيده، فله أن يؤدّب، كما اجتهدوا في جلد الحدّ، مثل أن يأخذ شمروخا قدر مائة فرع ويضرب ضربة واحدة. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص180.

(3) ونعني منها الأحكام التي اختلف فيها المفسّرون، كنكاح المتعة، والأحكام التي أقروها في ملك اليمين.

(4) ابن العربي، الناسخ والمنسوخ، ج2، ص150.

فأدركوا خطورة التّداخل بين التّوابع الفقهيّة في أحكام الزّنا ومشغل المناكح، وسعوا إلى الفصل بينها من منظورين اثنين يقومان على فهم للمعاصي خاصّ:

ـ أمّا المنظور الأوّل فأصله حديث «لايحرّم الحرام حلالا»، ومنه استمدّ جمهورالفقهاء شرعيّة الأحكام التي أثبتوها، وشذّ عنهم أصحاب أبي حنيفة الّذين ردّوا هذا الحديث، ويعلّل الجصّاص ذلك بأنّ: «هذه الأخبار باطلة عند أهل المعرفة ورواتها غير مرضيين أمّا المغيرة بن اسماعيل فمجهول لايعرف لا يجوز ثبوت شريعة بروايته لا سيما في اعتراضه على ظاهر القرآن»[1]، ونحيل على المناظرة بين الشّافعي والحسن بن صالح في قياس القرابات في الوطء الفاسد على المحرّمات في الوطء الصّحيح. ونشأ عن ذلك اختلاف بين الفقهاء فيما يجوز للرّجل نكاحه من النّساء اللاّتي لم ينزل فيهنّ نصّ، فحرّم أبو حنيفة نكاح الابنة من زنى أو الأخت أو ابنة الابن، وورد في قول مالك وأهل الحجاز «أنّ الزّنى لا حكم له» فأجازه ابن الماجشون وإلى ذلك ذهب الشافعيّ[2]. يقف الفقهاء في هذه القضيّة عند مسألة جامعة وعليها قام الاعتبار الثّاني:

ـ ونجمله في المسألة التالية هل يؤخذ المحدود بمعصيته وإن تاب ؟ وهل يُلحق الأبناء بذنوب آبائهم؟

يطرح الفقهاء في هذا الباب إشكالية الفعل الإنساني ودلالته في تحقيق المسؤولية الدّينيّة ـ الاجتماعية. وإذا كان الزّنا دليلا على الكبيرة فإنّ التّوبة تختزل الإيمان وتقتضي العفو الّذي كان ملازما لجميع الأحكام في نزولها. وألزمت هذه الرّؤية المتكلّمين ببيان مقالتهم إلى جانب مقالة الفقهاء الّذين سعوا إلى تيسير سبيل الانتماء للمحدود، بعد أن ذهب أوائلهم إلى القطع مع مرتكبي هذه الكبيرة، ونبذهم ومعاملتهم معاملة الكفّار، وذلك استنادا إلى قوله «**الزّاني لا ينكح إلاّ زانيةً أو مشركةً والزّانيَةُ لا يَنكِحُهَا إلاّ زَانٍ أو مشركٌ**» (النور 24/ 3). فاقترنت الأحكام في المحدود بالجدل الّذي قام في مرتكب الكبيرة وإن كانت مقالة الفقهاء في عمومها تميل إلى مقالة المعتزلة، وفي أقوالهم ما يبيّن ذلك وينهض دليلا:

ـ فلم يمنعوا المحدود ممّا يتحقّق به الانتماء إلى الجماعة كالميراث والدفن في مقابرالمسلمين، وإن اختلفوا في مناكحته كما بيّنا.

(1) الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص54.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآنن ج5، ص114.

- وغلّظوا عليه العقاب كاللّعن والاستخفاف به وقطع شهادة القاذف وإعلان توبته صاغرا. ولا شكّ في أنّ هذا الحكم يتّصل بمسائل أخرى اجتماعيّة - أخلاقية قائمة على المروءة والعدالة مثل الافتاء أوالقضاء. فاكتسب حدّ العاصي التّائب رمزية ابتغاء التّطهير على طريق الابتلاء والامتحان، وليس على طريق الجزاء والنّكال، فتكون الحدود القائمة على صاحب الكبيرة ثمّ تاب مثل الأمراض والعلل الّتي ينزلها اللّه بعباده الصّالحين امتحانا وابتلاء[1] وفي هذا السّياق يفهم رجم ماعز بعد توبته، ومثله العامريّة.

لكن هل يعتبر الفقهاء وهم الّذين دافعوا عن أصل العدل أطفال الزّناة كآبائهم؟

لعلّ وضع أبناء الزّناة أسوأ من وضع آبائهم لأنّ كلّ فرد ملحق بذنب أبيه، وإن عمد الفقهاء إلى التراحم بالتوبة فإنّهم يحمّلون الأبناء جميع التّبعات الفقهيّة والمصيريّة أيضا فقد صُبَّ وُلد الزّنا من «ماء المهانة» على قول القرطبي، واعتبر وجودهم في المجتمع نجاسة تدنّسه، فانعكس ذلك سلبا على علاقات أبناء الزّنا بأفراد المجتمع الّذين نسلوا من «ماء العزّة»، وخاصّة في مناكحتهم. وحرص القرطبي على جمع ما أمكن من الأحاديث عن الرّسول تدين أولاد الزّنى، وإن كان يشكّك في صحّة سندها مثل قول الرّسول «لا يدخل الجنّة ولد زنى ولا ولد ولده ولا ولد ولده»، أو قوله «إنّ أولاد الزّنى يحشرون يوم القيامة في صورة القردة والخنازير»[2].

فتجلّى بذلك أنّ الإيمان موصول بالأعمال على وجه يمكن للمعاصي أن تفسد الإيمان وتلحق به دَخَلا. ويستمدّ الحدّ شرعيته من باب الاعتقاد بوجوبه وأمر اللّه به في نصّه، وما تطبيقه إلاّ دليل على أنّ الطاعة واجبة وفرض، فكان الجلد تعبّدا والرّجم تطهيرا وقبولَ توبة.

وفي هذا الإطار الأصوليّ العامّ نفهم مقالة المفسّرين في الزّنا.

* * *

---

(1) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص649.

(2) بقيّة الأحاديث التي اوردها القرطبي بمناسبة الآية «عتلّ بعد ذلك زنيم» (القلم68/ 13)، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص234 -235.

2
في درء الحدود بالشّبهات

يعرّف الجرجاني الشبهة فيقول «هو ما لم يتيقّن كونه حراما أو حلالا»[1]. وقصد المفسّرون والفقهاء بدرء الحدود بالشبهات جميع النّوازل التي لم ينزل فيها نصّ حكميّ واضح واقتضت منهم أن يجتهدوا في استنباط أحكام قادرة على إلزام المجتمع بالانضباط والورع.

ويتميّز هذا المشغل بطبيعة النّوازل فيه، ونعتقد أنّها كانت تعبيرا عن موقف المجتمع من أحكام في المناكح وفي الزّنا لم تتعايش ومشاغل المجتمعات في تطوّرها التاريخيّ وتحوّلها الحضاريّ. وهي الصّفات الجامعة في تكوّن المجتمعات ومقياس في تقدير مدى حركيتها، لذلك قصرت هذه الأحكام عن التّلوّن بالمواضعات الثّقافيّة فظلّت ثاوية في مصنّفات السلف من العلماء، بينما تجاوزتها النّوازل المستحدثة التي رفضت أن تندرج في أيّ قالب فقهيّ سابق.

في هذا السّياق ندرج مناهج الفقهاء في درء الحدود بالشّبهات وقد وردت موزّعة في مشغلي المناكح والزّنا ومنتشرة في حلولهم، بل كانوا حريصين على أن تظلّ سائرة في الأنسجة الخفيّة للمقالة الفقهيّة.

فماهي الأحكام الفقهيّة التي اصطدمت بحركة المجتمع؟ وما هي الحلول التي أوجدها الفقهاء ؟

من الثّابت أنّ المفسّرين رفضوا الحديث في المسألة وذلك لاقتناعهم بأنّ المجتمع ملزم بتطبيق الأحكام لطبيعة التنزيل فيها، ولأنّ الله فرضها على عباده المؤمنين وميّزهم عن الكافرين، وسعى النصّ القرآنيّ إلى تركيز مجتمع مؤمن يبغي اشتراء الآخرة بالدّنيا. ولذلك كانوا في تناول هذه المسائل كيّسين وحذرين. ولعلّ الحنفيّة كانوا أشدّ جرأة من بقيّة المذاهب في الاعتراف **«بالحيل»** مشغلا فقهيّا يسمح بالمصالحة بين المجتمع والأحكام الجاهزة. فلم يوفّر لنا الفقهاء حلولا فقهيّة وإنّما اختصروها في حلّ واحد مفرّع عن أصل الصّداق، فالتجؤوا إليه كلّما كان وطء بشبهة في شرط من شروط النّكاح أو من الشّروط المثبة للحدّ في الزّنا، ومع ذلك أوهمت الأسماء التي وضعوا بالتّنوّع. فقد كشفت النّوازل التي قلّبوا عن الأحكام التي لم يكن من اليسير العمل بها، وأهمّها:

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ص137.

- في المرأة بين رجلين:

تعرّض الفقهاء في مصنّفاتهم إلى نوازل تتصل بالمرأة إذا وطئها رجلان فأكثر، وتجلّي هذه النّوازل حرج الفقيه من تقليبها لأنّها تنسف القاعدة الفقهيّة التي تقوم عليها جميع المشاغل في المناكح، ولأنّ مسائل المناكح اختلطت فيها بمسائل الزّنا، فعسر عليه أن يفصل بينها ليثبت الحكم المناسب.

تصادفنا هذه القضيّة بمناسبة تحليل المفسّرين والفقهاء لمسألتين فقهيّتين أدرجوهما في باب شروط العقد الصّحيح، وهما النّكاح بوليّ، وأركان النّكاح الفاسد. ولئن قامت الرّؤية الفقهية العامّة على أن لانكاح بغير وليّ وقضت في اجتماع الأولياء على أن ينكح الأقعد في النّسب فإنّ المرأة بحثت عن حلّ لأزمتها استقته من الرّؤية ذاتها، فكسّرت عقالها باعتماد نفس الآليات الفقهيّة. ولعلّ ذلك كان سببا في أن يضطرب الفقهاء بحثا عن جواب يغلقون به باب تعقّد النّوازل وتوالدها، فيسأل سحنون ابن القاسم «أرأيت لوأنّ امرأة زوّجها الأولياء برضاها فزوّجها هذا الأخ من رجل وزوّجها هذا الأخ من رجل ولم يعلم أيهما أولى؟»(1)، لم ينبع هذا السّؤال من المظنون الفقهيّ وإنّما من واقع اجتماعيّ أشار إليه أوائل فقهاء المالكيّة، وقام دليلا على حضورالمرأة وإن عملت المصنّفات على تغييبها، ودلّت الحجّة على أنّ استقامة الحكم لا تثبت إلاّ إذا تبنّاه المجتمع بجميع أصنافه وطبقاته. وإن حضرنا سؤال عن مدى صحّة هذه النّوازل، فإنّنا نجيب بأنّ ذلك لا يفهم إلاّ إذا استحضرنا بقيّة الأحكام في المناكح وملك اليمين والفراق، وهي في ذلك ترسم صورة للأسرة في المجتمع الإسلاميّ مفرّعة ومنتشرة، فحيثما توجّب على الرّجل البقاء أنشأ أسرة، سواء بعقد صحيح إذا لم يكمل الزّواج بأربعة أو بملك يمين إن كان له من المال ما يفي بطلبه أو بزواج «متعة»، وإن رفض الفقهاء اللّفظ، فإنّهم قبلوا معناه وقد صيغ بعبارات ينطقها الرّجل مخصوصة وهي من نوع «لو تزوّجها مطلقا وفي نيته أن يقعد معها مدّة نواها» أو «لو تزوّجها على أن يطلّق بعد شهر فإنّه جائز» أو «أن يتزوّج النّهاريات وهو أن يتزوّجها على أن يقعد معها نهارا دون اللّيل»(2).

نشأت هذه الحلول في الحقيقة للتخفيف عن الرّجل من أعباء الشروط في النّكاح، وأغفل الفقهاء أنّ المرأة مستفيدة أيضا مع الرّجل، غير أنّهم لم يدركوا نتائجها

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص147

(2) الشيخ نظّام، الفتاوى الهنديّة، ج1 ص، 283.

العكسيّة إلاّ عندما اصطدموا بحقيقة ما انتهت إليه أحوال المجتمع بهذه الأحكام، ولعلّ أولى هذه الأحوال هي إدراك الفقهاء أنّ حقّ الولاية قد أفلت من يد الرّجل لأنّ سلطته كانت موزّعة بحسب تنقّله.

فأصبح من العسير إثبات الحدّ على المرأة خاصّة إذا كان نكاحها قائما على أحد هذه الأصناف. ويقف الباحث على هذه النّوازل في الأبواب المتّصلة بالنّكاح الفاسد، وأبواب الطّلاق، وهي ظاهرة تميّزت بها حالات اجتماعيّة معيّنة مثل «امرأة المفقود» والمستحاضة والمعتدّة بالقروء فترتفع حيضتها. ولا ريب أن تنعكس هذه الأحكام على ظروف المرأة من جهة قدرتها على كفالة نفسها أو كفالة أطفالها، ونقصد المرأة التي نعتها الفقهاء بالمسكينة أو الوضيعة أو الدّنيئة، لذلك تعلن عن انقضاء عدّتها سريعا. وقد يتعقّد وضعها إذا رجع الغائب فتصير زوجا لاثنين أو إذا علم زوجها الأوّل بانقضاء عدّتها على غير الطريق التي رسمها لها الفقهاء.

- في الجارية بين رجلين فأكثر في طهر واحد:

واجه الفقهاء هذه النّازلة في مشغل ملك اليمين، غير أنّهم تناولوا القضيّة من منظور البيوع لا غير، ولذلك كانوا في تقليبهم لهذه النّازلة أوفياء لمقولاتهم في ملك اليمين وإن تداخلت مع المحرّمات في النّكاح، مثل وطء الأمة إذا ارتدّت، فيسأل سحنون ابن القاسم «أرأيت الرّجل ترتدّ أمّ ولده فيطؤها وهو فقيه عالم لا يجهل أنّها لاتحلّ له في حال ارتدادها أتقيم عليه الحدّ في قول مالك أم لا؟ قال: لا يحدّ في رأيي لأنّ ما ملكت اليمين عند مالك لا حدّ على السّيد في ذلك وإن كانت لا تحلّ له ولو كانت أمّه أو اخته من الرّضاع أو كانت خالته فوطئها بملك اليمين عامدا عارفا بالتحريم»[1]. فيكون الفقهاء محلّلين لما نزل تحريمه بملك اليمين، وفتحوا بذلك للرّجل مخارج فقهيّة تخفّف عنه عبء الأحكام في النّكاح وقد امتزج تعامله معها بهالة طقوسيّة تخرج كليهما من آدميته، والخاسر منهما إنّما هي المرأة المحصن، لأنّ الجارية وإن تعرّت من إنسانيتها فقد عركت الرّجل، وصوّرت لنا كتب الأخبار جواري هنّ في علوّ المرتبة أرفع بكثير من الحرائر. فكأنّ ملك اليمين هو ذلك الفضاء الّذي تباح فيه جميع المحظورات، والسّؤال هو عن الدّواعي الّتي دفعت بالفقهاء إلى هذا التأويل وخاصّة أنّ الأحكام، في نظرهم، إنّما هي من نصّ موحى أنزله عليم بما حدث وبما يحدث، وكافلة لانسجام المجتمعات على اختلافها في الأعصار

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج4، ص382.

والأمصار، فإلى أيّ مدى كانت هذه الرّؤية مساوقة لمقالة التكليف ولاعتبار مبدأ المساواة بين جميع النّاس؟ خاصّة إذا استحضرنا مقالة الفقهاء فيمن شارك غيره في امتلاك جارية، أو فيمن أحلّ جاريته لرجل فوطئها[1]، ألا تحيلنا هذه المسائل على ما ذكره المفسّرون في سبب نزول قوله «**ولا تكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم على البغاءِ إنْ أَرَدنَ تَحَصُّنًا لتَبْتَغُوا عَرضَ الحَيَاةِ الدّنيا ومنْ يكْرِههنّ فإنّ اللّهَ مِنْ بَعْدِ إكْرَاهِهِنّ غَفُورٌ رَحِيمٌ**» (النّور 24/ 33)، فيروي الطبري عن «جابر، قال: كانت جارية لعبد اللّه بن أبي بن سلول، يقال لها مسيكة، فآجرها أو أكرهها» الطبري شكّ «فأتت النّبيّ (ص) فشكت إليه، فأنزل اللّه (الآية)»[2]. ونلاحظ التركيب الحصريّ الّذي وردت فيه الآية والّذي يفيد النهيّ من غيرأن يبلغ درجة التحريم، ولعلّ الفقهاء التمسوا من دليل الخطاب الفتيا برفع الحدّ عن وطء الرجلين فأكثر للجارية في طهر واحد، وينظرون إليها من زاوية الاستثمار القائم على البيوع لاغير، وبهذا نفهم موقف عمر من الإماء حين أردن التّشبه بالحرائر، وحين قال، بأنّهنّ رمين بفروة الرأس من وراء الدّار، ونفهم أيضا حمل الفقهاء نكاح الإماء على الكراهة.

الحلول الفقهيّة التي أوجدها الفقهاء في درء الحدّ.

قامت الحلول على نفس الأحكام التي اتفق الفقهاء في استنباطها مع المفسّرين فكانت لها وظيفة الأحكام الجامعة الّتي تتولّد منها الفروع وتستمدّ شرعية انتمائها. وما هذا الاستنجاد في رأينا إلاّ وجه من أوجه التّشريع استنادا إلى سيادة نصّ حكميّ اتفق العلماء على اعتباره كلامَ - وحي وتجريده من العناصر الثّقافيّة الّتي أسهمت في تكوينه، فلم تكن للفقهاء الجرأة على تأسيس نصّ قائم على أركان الوحي عموما، وخاصّة أنّ هذه الحلول كانت أنموذجا لتجربة الفقيه وقد سكت المفسّر عن محاورته لأنّه وإن كان في تأويله حاور الواقع فإنّما لالتماس الدّليل على سلامة النّظريّة الفقهيّة التي استنبطها من الآية والتماس الدّليل أيضا على أنّ القرآن قد استغرق هموم المجتمعات جميعا مهما تخلّفت في العصور.

لذلك كان مسار الاجتهاد عند الفقيه أو المفتي «دائريّا» بل هو رافض لأن يساير حركة المجتمع في اندفاعها، وإن كان الفقيه في ذلك واعيا بنشأة القطيعة بين رؤية الفقيه العالم وحاجة المجتمع المتجذّرة في الواقع والباحثة دوما عن أحكام تنبع من طبيعتها الثّقافيّة.

---

(1) نفسه، ص384.

(2) الطبري، جامع البيان، ج9، ص318.

في هذا الإطار النّظري نضع إجابة الفقهاء عن مثل هذه النّوازل ونجملها في ثلاثة حلول على الأقلّ:

1 ـ حكمهم في الفرقة: إنّ طبيعة الأجوبة التي يقدّمها سحنون في مسألة «المطلّقة تتزوّج في عدّتها» جسّمت حيرة الفقيه التي يحجبها بتوفير إجابات ينقض بعضها البعض فيقول رواية عن ابن وهب «قال مالك وقد قال عمر أيّما امرأة نكحت في عدّتها فإن كان زوجها الّذي تزوّجها لم يدخل بها فرّق بينهما ثمّ اعتدّت بقيّة عدّتها من الأوّل ثمّ كان خاطبا من الخطّاب. فإن كان دخل بها فرّق بينهما ثمّ اعتدّت بقيّة عدّتها من الأوّل ثمّ اعتدّت من الآخر ثمّ لم ينكحها أبدا»[1]. ويستدرك في نازلة أخرى تشبهها بموقف ابن القاسم «إن قالت إنّما تزوّجت بعد انقضاء عدّتي فالقول قولها»[2]. ويجلّي هذا الخبر العلاقة الحميمة التي تنشأ بين الحكم والنّازلة فتحمل الفقيه على التراجع في اجتهاده وتقريب المسافة بينه وبين المواضعات الاجتماعيّة، فإن كان ابن وهب عن الواقع موليا فإنّ ابن القاسم بعده صار له محاورا، قد يرجع هذا إلى إدراكه بسلبيات انعكاس الحكم على الواقع الذي ينتج عنه أحد أمرين، إمّا أن تتواصل القطيعة بين المجتمع والنّظريّة الفقهيّة التي تبيّن رفضها، أو أن يتصدّع البناء الأسريّ إن حرصت المؤسّسة القضائيّة على تطبيق الحكم.

ويبلغ الاضطراب بين الفقهاء أشدّه عندما يدركون أنّ النّوازل تعاظمت والأحكام تصاغرت، وقد ينتهي الأمر ببعضهم إلى تجاهل النّازلة تعبيرا عن اعتراف ضمنيّ بتعاظم سلطة المجتمع على سلطة الفقيه الّذي لم يبق له أيّ دور وإن كان تبريريّا. ونلمس ذلك مثلا في سكوت ابن القاسم عن سؤال سحنون «في تزوّج رجلين امرأة في طهر واحد وطئها أحدهما بعد صاحبه ثمّ تزوّجها الثّاني وهو يجهل أنّ لها زوجا فجاءت بولد»[3]، والاستعاضة عنه بالبحث في الأمة اجتمع عليها رجلان وجاءت بولد.

لذلك يبدو الفقيه منبسطا عندما يُسأل عن حكم الأمة، لأنّ كينونتها حاصلة من اعتبارها في حرمات السيّد، وتظلّ خارجها منتَزَعَةً من الانتساب إلى العصبة وولاية العشيرة في الذّود عنها وحمايتها. ونتيجة لهذه العوامل كان الفقهاء يميلون إلى التّيسير في حلولهم، بمقايسة النّوازل المستحدثة على ما أقرّوه في حكم الاعتداد بحيضة، دلالة على استبراء الرّحم لاغير.

---

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص86.

(2) نفسه، ص88.

(3) نفسه.

2 ـ في حكم العُقر: تحدّث صاحب اللّسان عن العقر بمعان كثيرة ويهمّنا منها قوله: «وهو أيضا الدّية يقبضها السيّد عن أمته، عن ابن المظفّر عقر المرأة ديّة فرجها»[1]. فالعقر على هذا الأساس عوض مالي يقبضه الزّوج أو السيّد إذا وُطِئت المرأة غصبا، وتكون بذلك الشروط المثبتة للزّنا مختلّة. ونلاحظ في هذا السّياق حرج الفقهاء من تحليل هذا الحكم، وقد يقوم دليلا على أنّه ناتج عن اتفاق تواطأ أفراد المجتمع عليه واقتصرت وظيفة الفقيه على تبنيه لتكون له شرعيّة دينيّة، حتّى أنّ المالكيين صرّحوا بنفورهم من المصطلح فينقل ابن القاسم موقف مالك من «الأمة بين رجلين يطؤها أحدهما فتحمل»: «قال مالك: ولا حدّ على الّذي وطئ ولا عقر عليه وليس نعرف نحن العقر من قول مالك»[2]. فهل يعني هذا أنّ المجتمع الإسلاميّ زمن مالك كان يعرف العقر؟ لكن بماذا نفسّر غيابه في مدوّنات التفسير وحتّى من مصنّفات الشّافعي لا سيما أنّه حكم قائم على مبدأ العوض فيما أُتلِف من الأعضاء ؟ يبدو أنّ أصحاب أبي حنيفة كانوا أكثر جرأة في الحديث عنه فيقول الإمام الاسبيجابي: «والمراد بالمهر العقر»[3]، ويتبيّن أنّ المقصود بمهر المثل الّذي كان ملجأ المفسّرين في كلّ ما أعضل من القضايا إنّما هو العقر، لكن باستعمال لفظ ستر المراد منه في التّشريع حتّى لاتبدو المقالة سائرة إلى غير مقصد شرعيّ وتوهم بأنّ النّوازل مندرجة في نفس المشاغل الأصول. فالعقر في بعض وجوهه هو صنف من أصناف الدّية، وذلك للعيب الّذي لحق الأمة الموطوءة بشبهة أو الحرّة الموطوءة بغير وجه شرعيّ، فأخضعه الفقهاء لجملة من المقاييس، ونحن ننبّه إلى أنّهم لم يذكروا رسميّا سوى واحد، وهو ما اصطلحوا عليه «بمهر المثل» فيعرّفه التّهانوي: شرعا مهر امرأة مثلها أي قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم أبيها في السنّ والجمال والمال والعقل والدّين والصّلاح والبلد والعصر والبكارة والثيابة فإن لم توجد مثل هذه المرأة في شيء من قوم ابيها فمن الأجانب مثلها في هذه الأمور. ولا يعتبر الأمّ وقومها إن لم تكن من قوم أبيها[4].
حاول التهانوي تقديم تفصيل لما يجب اعتباره، وهو بلا شكّ تعريف مستوعب لجميع الأصناف الاجتماعيّة وقد قاسه على الشّروط التي بينّا في الصّداق، غير أنّ الإمام الاسبيجابي يتدارك هذه التفصيلات بتقديم مقياس لتحديد القيمة في العقر استمدّه من

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادّة عقر. ج2، ص 838.
(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج3، ص63.
(3) ابن بزّاز الكردي، الفتاوى البزّازيّة، ج4، ص135.
(4) التّهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج3، ص1328.

الأجرة في الزّنا فيقول: «العقر أن ينظر بكم تستأجر المرأة للزّنا إن كان الزّنا حلالا»[1]. ويتبيّن مدى تجذّر المفتي في الهاجس الاجتماعيّ فيختار من الحلول الأنسب للواقع والأقرب إلى النّازلة.

أمكن بذلك للفقهاء أن يرسوا بعض المصطلحات لدرء الحدود مثل «الشّبهة» وأدرجوا ضمنه جميع الفروع في النّوازل كأن يطأ جارية قدّمها مهرا لزوجته أو أن يطأ جارية ابنه، وهي في الحقيقة مسائل لو أدرجناها في المقولات الفقهيّة لقيل فيها بالحدّ، غير أنّ الشبهة ظلّت مخرجا فقهيّا امتزجت فيه أركان النّكاح بأركان الزّنا، فأمكنهم الانتهاء إلى حلول تحفظ الانسجام بين مقاصد الشّريعة وما حصل في المجتمع. وإن أبدى المالكيون عزوفا من العقر وذهبوا إلى أنّ إمامهم منه براء فإنّ أصحاب أبي حنيفة حفظوا لمالك موقفه من المتعة التي هي في المذاهب السنّية وجه من وجوه العقر، ودوّنه صاحب الفتاوى الخانيّة رواية عن أبي يوسف أنّ قال «لا ينعقد النّكاح بلفظة المتعة وهي باطلة عندنا لا تفيد الحلّ خلافا لابن عبّاس ومالك (ر) وتفسيرها أن يقول رجل لامرأة: أتمتّع بك بكذا من المال كذا مرّة فرضيت»[2]. وتحوّل العقر إلى اسم جامع فرضه الفقهاء على من تزوّج معتدّة أوعلى من جامع مجنونة أو نائمة.

ويفيدنا ي. شلهود (J. Chelhod) في كتابه عن «التشريع في المجتمع البدوي» بملاحظة نراها هامّة في بحثنا فيبيّن أنّ مهر المثل في أعراف المجتمعات البدويّة إنّما يرد في حالات الغصب، وهو بذلك نوع من أنواع الدّية التي يدفعها الغاصب[3]. وإن كان تأويله صحيحا فإنّنا نرجّح أن يكون الفقهاء قد وظّفوا العرف الجاهليّ عندما سكت النّص القرآنيّ عن نوازل ظلّت تتعاظم عبر العصور. ولذلك فإنّ المقدار في الدّية هو أقرب إلى القصاص منه إلى الوطء بشبهة.

فلم يطوّر الفقهاء أحكامهم في الحرائر بل كان فزعهم إليها يشتدّ كلّما تبيّن لهم في وضوح الخلل في التّناغم بين الأحكام الفقهيّة، فهيمن على منهجهم في استنباط الفروع في الأحكام الحرص على الإقناع بسلامة العلاقة بينها، وذلك بإلحاق

---

(1) ابن بزّاز الكردي، الفتاوى البزّازية، ج4، ص135.

(2) الشّيخ نظّام، الفتاوى الهنديّة، ج1، ص326.

(3) J. Chelhod: Le Droit dans la société bédouine, Recherches ethnologiques sur lr ‘orf ou droit coutumier des bédouins, Serie, A, Auteurs Contemporains, Paris, 1971, p: 271.

المستحدثات بما سبقها وقد انتهى فيها السلف إلى الحكم الّذي رأوه المناسب، فاختزلت مسالك الاجتهاد في القياس باعتباره الأصل الذي يضمن مواجهة المسألة بالآليات الّتي وقع عليها الإجماع.

وبالعكس قامت مقالتهم في الأمة على طرفي نقيض، فقد حدّدوا قيمة العقر الّذي يدفع إلى السيّد بالرّجوع إلى المقاييس التي يعتمدها النخّاسون في البيع، ولاحظنا أنّ المصادر متكتّمة على ذلك، فلم يسعفنا غير التّهانوي الّذي يقول في تعريف العقر: «وإذا ذكر في الإماء فهو عشر قيمتها إن كانت بكرا وإن كانت ثيّبا فنصف عشر قيمتها»[1]. فالأمة تكتسب قيمتها بحسب بكارتها أو ثيوبتها، وينهض ذلك دليلا على مدى معاشرتها للرّجال، وقد نستفيد من المقاييس التي أبان التهانوي القدر الّذي كان الأسياد يضبطونه في وطء إمائهنّ ولا سيما اللاّتي كنّ يقتنين لغرض البغاء بهنّ، وخاصّة أنّ النصّ القرآني اكتفى بالنّهي عن إكراههنّ، ولم ينزل على تحريم ذلك.

لكلّ ذلك نعتبر أنّ الأحكام في وطء الشّبهة تطرح بحدّة رؤية المجتمع للمرأة، ولاسيما الأمة التي تحوّلت إلى مورد اقتصادي في المجتمع، وهي رؤية ترسم الحدود الفاصلة بين الرّتب الاجتماعيّة، وتبرز الحركة المتوتّرة فيما بينها، وإن كان الجامع بين مختلف هذه الطّبقات الجنس الذّكوريّ الّذي لا يحفظ من الأحكام إلاّ الأصلح لبقائه حتّى وإن خالف ما أبانه النصّ. كما بيّنت الأحكام في وطء الشبهة المسافة الفاصلة بين الحكم كما نزل والحكم كما تأوّله الفقيه، وهي تجسّم الوضع التأويليّ التي يتحكّم في المشرّع الذي يراعي فيه حاجة العمران أوّلا وطبيعته التي ستتبنّى الحكم ثانيا ودلالة النّص القرآني أخيرا، وستظلّ هذه العلاقة الثلاثية الأطراف و«برتبها» متحكّمة في منهج الفقيه عبر العصور لتوفّر فهما للنّص مشدودا إلى واقع قد مضى، ومتجذّرا في واقع حاضر يغايره في الأحوال والحاجات. ولا يمكن الاهتداء إلى الاختلاف إلاّ إذا بعد التاريخ بين المجتمعين لأنّ حياة الحكم تقاس بأعمار الأجيال.

يدعّم مشغلنا الثّالث من هذا الفصل في وضوح ما ذهبنا إليه من تأويل لأنّه مبحث قائم على الفواصل الاجتماعيّة والتّشريعيّة التي تتحكّم في رؤية المجتمعات للأنساب.

***

(1) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج3، ص962.

3
في إلحاق الولد

نجيب في هذا المشغل عن قضيّتين:

* في أيّ سياق تشريعيّ نزلت الأحكام في إثبات النّسب؟

* وماهي طبيعة النّظام التّشريعيّ التي أرساها الفقهاء في أحكام النّسب؟

يعسر الحكم إن كان للعرب قبل نزول التّشريعات رؤية متكاملة في إثبات النسب، وإنّما استندت أعرافهم إلى ما كان متعاقدا عليه من عمل ينظّم الحياة الاجتماعيّة، غير أنّه عمل استند إلى جملة من العوامل الثّقافيّة التي طبعت خصوصيّة المجتمع، والّتي اندرجت ضمن قيم أخلاقيّة جامعة بين المجتمعات القبليّة، فكانت دافعا لنشأة «علم الأنساب» وعرف في كلّ قبيلة نسّابتها يحفظ لكلّ فرد سلالته بصفائها أو اختلاطها، وتسرّبت هذه القيم إلى أشعارهم فقامت عليها المفاخرات.

وروي أيضا عن الرّسول أنّه كان يستشهد بالمثل الجاهليّ «نحن بنو النّضر بن كنانة لا ننتفي عن أبينا ولا نقفو أمّنا»[1]، وهو مثل يفيد مدى تمسّك الجاهليين بصفاء النّسب الّذي كان بمثابة «العرق النّابض» لإرساء مكانة الفرد في مجتمعه.

أوردنا هذه المقدّمات لنبيّن مرّة أخرى أنّه مهما بلغنا من روايات عن بدائية الحياة الجاهليّة وعشوائيتها فإنّها لم تنقل بصدق حقيقة ما كان عليه الجاهليون، لأنّها تتضارب وهذه القيم. ومن بينها «رواية الاستبضاع»[2]. فإذا اعتبرنا قول السّيد لأمته «استبضعي من فلان» مناسبا للبغية من ملك الإماء التي تقوم على الإخصاب للاستثمار فإنّ الطبيعة الزوجية تحول دون طلب الزّوج من امرأته الاستبضاع لتعارضه مع البغية من المناكح الّتي تستند إلى رسوم أخلاقيّة تضمن الصفاء في نجابة الولد. ولذلك كان الشّهرستاني ورعا فسعى إلى إسقاط مثل هذه الرّوايات، ولم يذكر سوى التي تنسجم مع الرّسوم الأخلاقيّة التي قامت عليها المناكح في الجاهليّة، فكان الرّجل منهم «يخطب الكفء إلى الكفء، والشريف ينكح الشّريف، وإن كان هجينا خطب إلى هجين مثله»[3]. فاستصفينا من هذه الأخبار خبرين لانعكاسهما على قضيّة «النّسب»:

ـ الخبر الأوّل هو عن «المرأة يكون لها خليل يختلف إليها فإن ولدت قالت هو

---

(1) الإمام أحمد، مسند أحمد، حديث الأشعث بن قيس، ج6، ص 276.

(2) ابن منظور، لسان العرب، فعل (بضع)، ج1، ص223

(3) الشهرستاني، الملل والنحل، ص692.

لفلان فيتزوّجها بعد هذا»[1]. وأشار النّص القرآني إلى هذا الصنف من النّساء في الآية **«وآتوهُنّ أُجُورَهُنّ بِالمعْرُوفِ محْصَناتٍ غير مسافِحاتٍ ولا متَّخِذاتِ أخدان»** (النّساء 4/ 25) وتكرّر نفس المعنى واللّفظ تقريبا في المائدة 5/5. ميّز المفسّرون «ذات الخدن» عن «المسافحة»، وعرّفها الطبري بالتي تحبس نفسها على الخليل والصّديق[2]، وبذلك يحضرنا موقف الفقهاء من نكاح المتعة. وقد تكون هذه الرّواية إشارة إلى هذا الصّنف من المناكح عندهم، ولا سيما أنّ كتب السيرة تذكر خبر عبد اللّه بن عبد المطّلب مع رقيّة بنت نوفل أخت ورقة بن نوفل الّتي عرضت نفسها عليه، ولعلّه كان نوعا من أنواع العقود بينهم، فيقول ابن هشام «قالت: لك مثل الإبل التي نحرت عنك وقع عليّ الآن، قال: أنا مع أبي ولا أستطيع خلافه ولا فراقه»[3].

وقد لانكون متعسّفين على النّصوص حين نلحق من وهبن أنفسهنّ للرّسول بمثل هذه الحادثة، ممّا ينهض دليلا على أنّ العمل به ظلّ يسيرا إلى زمن عمر حين عقد العزيمة على إبطاله فقام الجدل في ذلك بين الصّحابة وعمر وخاصّة منهم ابن عبّاس وابن مسعود. وإن أطلنا الوقوف قليلا عند هذه الرّواية فلنبيّن أنّ الجاهليين لم ينفردوا بهذا الحكم وإنّما ظلّ كامنا في أعراف المسلمين زمن الوحي والخلافة الرّاشدة.

ـ أمّا الخبر الثاني الّذي يذكره الشهرستاني فهو الخاصّ «بذات الرّاية يختلف إليها النفر وكلّهم يواقعها في طهر واحد فإذا ولدت ألزمت الولد أحدهم وهذه تدعى **المقسمة**»[4]. ولا تفهم وظيفة هذه الرّواية إلاّ باستحضار خبر آخر أورده ابن منظور فيما قضى به الرّسول في المستلحقين، أخذه عن ابن الأثير قال: «قال الخطابيّ هذه أحكام وقعت في أوّل زمان الشّريعة، وذلك أنّه كان لأهل الجاهلية إماء بغايا، وكان سادتهنّ يُلمّون بهنّ، فإذا جاءت إحداهنّ بولد ربّما ادّعاه السيّد والزّاني، فألحقه النبيّ (ص) بالسيّد لأنّ الأمة فراش كالحرّة»[5]. فارتسمت بذلك في الرّوايات عن إلحاق الولد علامات تهدي إلى أجوبة تشريعيّة لأهمّ القضايا التي أشكل على المجتمعات حلّها.

وتندرج مسألة «التبنّي» في نفس السياق الّذي اندرجت فيه قضيّة النّسب،

(1) المصدر نفسه، ص695.
(2) الطبري، جامع البيان، ج4، ص20.
(3) ابن هشام، السيرة النّبويّة، ج1، ص291.
(4) الشهرستاني، الملل والنّحل، ص695.
(5) ابن منظور، لسان العرب، فعل (لحق)، ج3 ص350.

والحاصل عندنا من مصنّفات التفسير روايتان ترجعان إلى تاريخ نزول تحريم التبنّي، ونعتمد عليهما باعتبارهما الأقرب إلى عمل العرب قبل نزول الحكم بتحريم التبنّي. أمّا الرّواية الأولى فتتصل بخبر زواج الرّسول من زينب بنت جحش التي كانت امرأة زيد بن حارثة ابنه بالتّبنّي، وترجع الثانية إلى نفس التاريخ وأوردها الإخباريون في مناسبات مختلفة وحسب ما يقتضيه وضع التأويل، فيقول العسقلاني في ترجمة سالم مولى أبي حذيفة» وكان أبو حذيفة قد تبنّاه كما تبنّى الرّسول (ص) زيد بن حارثة، فكان أبو حذيفة يرى أنّه ابنه، فأنكحه ابنة أخيه فاطمة بنت الوليد بن عتبة، فلمّا أنزل اللّه «ادعوهم لآبائهم» ردّ كلّ أحد تبنّى ابنا من أولئك إلى أبيه ومن لم يعرف أبوه ردّ إلى مواليه»[1].

يفيدنا الخبران بأنّ التبنّي كان عملا شائعا بين العرب، ورغم ذلك فقد كانت الأخبار علينا ضنينة والأشعار خالية ولو حتّى من الإشارة البعيدة[2]. ويفيدان أيضا أنّ مسألة «**الولد**» شغلت العرب في جاهليتهم، ونكاد نقول إنّها قد جسّمت رؤية الجاهليّ لوجوده من حيث حرصه على بقاء ذكره من بعده عسى أن يواجه الدّهر بولادة متجدّدة هو منبعها، ولا نبالغ إن اعتبرنا أنّ مناكحهم قامت على هذه الرّؤية سواء في تعدّد الزّوجات للتّكاثر أو في «نكاح المتعة» المجسّم للطبيعة البدويّة في الترحال، والمعبّر في الآن نفسه عن الرّغبة في الاستقرار وإن كان إلى حين، فيحفظ الرّجل ذكره في الزّمان والمكان.

انتظمت بذلك القبائل العربيّة قبيل الوحي ضمن أحكام نسجتها الأعراف فجرت مجرى الدّم في العروق، وعلى هذا النّسيج الثّقافي نزل التشريع القرآني في التّبنّي، ولم تكن مهمّته بيسيرة، ولعلّ أوّل صعوبة واجهها هي علاقة هذا المشغل بأحكام المواريث القائمة على القرابة «الرّسميّة».

فقبل أن نتناول بالتحليل المعاني القرآنيّة وموقف المفسّرين منها يسعنا في هذا السّياق أن نشير إلى مسألة أثارها كولبرق (E, Kohlberg)[3] وأطال الوقوف عندها، وهي هل إنّ المقصود في إثبات النّسب الولد والبنت جميعا أم الولد لاغير؟ فقرن جوابه بميزة المجتمع العربي البدويّة وهي تخضع للسلطة الذّكوريّة. ونحن لا ننكر هذا

---

(1) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص14.

(2) وبالعكس فقد أطنبت كتب الأخبار في سيرة عنترة بن الشّداد وقصّته مع أبيه الّذي انتفاه، راجع

(3) E. Kohlberg, The Position of The Walad Zinā In Imam Sh'ism. In B.S.O.A.S. Vol: XLIII. Part: 2. 198. pp: 237-266.

التأويل بقدر ما نروم تعديله، وذلك استنادا إلى كتب السير أو الأخبار، فقد ألحق عمر بن الخطّاب فكيهة به لمّا ولدت له زينب فصارت أمّ ولد[1]، ويذكر الطبري أيضا لعليّ «بنات من أمّهات شتّى لم يسمّ لنا أسماء أمّهاتهنّ؛ منهنّ أم هانئ، وميمونة، وزينب الصّغرى، ورملة الصّغرى، وأمّ كلثوم الصغرى وفاطمة، وأمامة، وخديجة، وأمّ الكرام، وأمّ سلمة. . .»[2]. ولذلك فإنّ الولد اسم جامع للبنت والولد معا ولم تقم العرب مفارقات في إثبات النّسب بين الجنسين.

دعّم النّص القرآني هذا المنحى العامّ الذّي تميّز به الصحابة، فنزل النّهي عن كتمان الحمل، وذلك في قوله: «**ولا يحلُّ لهُنّ أنْ يكتمْنَ ما خَلَق اللّهُ في أَرْحامِهِنّ**» (البقرة 2/ 228). وتناول المفّسرون المعنى في سياق الأحكام في المطلّقات، ورجعوا في إثبات شرعيّة تأويلهم إلى الأثر، فيقول الطبري في استعراض أحد الأقوال في الأصل التاريخيّ لهذا التنزيل: «السّبب الّذي من أجله نهين عن كتمان ذلك أنّهنّ في الجاهليّة كنّ يكتمن أزواجهنّ خوف مراجعتهم إياهنّ، حتّى يتزوّجن غيرهم فيلحق نسب الحمل ـ الّذي هو من الزوج المطلّق ـ بمن تزوّجته. فحرم اللّه ذلك عليهنّ»[3]. فهذا وجه من وجوه التصرّف في الولد، وقد نستفيد منه أنّه حالة نفسية في المطلّقة عموما وليس خاصّا بالجاهليّة.

ونزل أمر صريح بنسبة الولد إلى أبيه، في قوله «**ادعُوهُم لآبائِهِم هو أقْسَط عِنْد اللّهِ فإِن لمْ تعلَمُوا آباءَهُم فإخوانُكم في الدّينِ ومواليكُم وليسَ عليكُم جُناح فيمَا أخطَأْتم بِهِ ولكِن ما تعَمّدَت قلُوبُكُم وكان اللّهُ غفورًا رحيمًا**» (الأحزاب 33/ 5). إنّ لهذه الآية علاقة بآيتين من الأحزاب، وهي جميعا تحيل على الظرف التاريخيّ الّذي نزل فيه حكم إلحاق الولد، ونحن نرجّح أنّها نزلت في المدّة التي تزوّج فيها الرّسول من زينب بنت جحش وهي السنة الخامسة للهجرة، وذلك لاشتراكها في طبيعة الجدل الذي طغى عل ظاهر النّص. فأمّا الآية الأولى فهي التي كانت تتباهى بها زينب على نساء الرّسول لأنّها نزلت فيها، ونذكر منها قوله «**فلمّا قضَى زيدٌ منهَا وطَرًا زوّجناكَها لكَيْ لا يَكُونَ على المؤْمِنين حَرَجٌ في أزواجِ أدْعِيائِهِم إذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وطَرًا وكان أمْرُ اللّهِ مفعُولا**» (الأحزاب 33/ 37) فأن تكون هذه الآية سبقت في نزولها التحريم فتلك قضيّة تجيب عنها الآية الثانية التي أشرنا إليها، وقد وردت في الأحزاب أيضا، وفيها

(1) راجع الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج1، ص564.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص162.

(3) الطبري، جامع البيان، ج2، ص462.

دعوة إلى الكفّ عن نسبة الأبوّة إلى محمّد، وذلك في قوله «**ما كان محمّدٌ أبا أَحَدٍ من رجالِكم ولكِن رسول اللّه وخاتَم النّبِيين وكانَ اللّهُ بكلِّ شيءٍ عليمًا**» (الأحزاب 33/ 40)، وإنّما الذي يعنينا من هذه الآيات هو ما قد تفيده من دلالة على التاريخ الذي أبطل فيه العمل بالتبنّي، والذي حرص المفسّرون على الإقناع به، يقول الطبري «يقول تعالى ذكره: ما كان أيّها النّاس محمّد أبا زيد بن حارثة، ولا أبا أحد من رجالكم، الّذين لم يلده محمّد، فيحرم عليه نكاح زوجته بعد فراقه إياها، ولكنّه رسول اللّه وخاتم النّبيين»[1].

تطرح علينا مختلف التأويلات المسألة التالية: متى كان العربيّ يلجأ إلى التّبنّي؟ فوفرة الحلول في الإنجاب أنتجت بناء أسريّا احتفظ بالبنية القبليّة الموزّعة، وهي في الحقيقة عبارة عن نويات أسريّة كان الرّجل أصلا في تكوّنها، وإن كانت إحدى نسائه عاقرا أو منجبة للبنات فإنّ غيرها قادرة على إرضاء طلبه. ولذلك فإنّ طلب الولد بالتبنّي كان ملجأ العاجز الّذي بات على يقين بأنّه يحمل في صلبه العيب. وتستدعي هذه القضيّة بحثا عن الطبقة الاجتماعيّة التي يُطْلَبُ منها الابن؛ لأنّ طلب الولد من رجل حرّ أمر محال، وإنّما يكون من عبيد السيّد الّذين هم من ملك يمينه.

أطنب المفسّرون في الاستظهار بقصّة زيد بن حارثة، فيختصر القاضي ابن العربي قصّة تبنّيه من الرّسول، وهي تنهض دليلا على صحّة ماذهبنا إليه، فيذكر «أن حكيم بن حزام ابتاعه وكان مسبيّا من الشّام، فوهبه لعمّته خديجة، فوهبته للنّبيّ (ص) فتبنّاه النبيّ (ص)»[2]. ومثله سالم مولى أبي حذيفة الّذي تبنّاه أبو حذيفة قبل أن تلد له سهلة بنت سهيل في الهجرة الأولى خلفه الوحيد محمّدا[3]. ويذكر العسقلاني أنّ سالما «كان مولى امرأة من الأنصار يقال لها فاطمة بنت يعار أعتقه سائبة[4] فوالى أبا حذيفة»[5].

كان الفقهاء في مقالتهم متأثّرين بطبيعة هذه المرجعيّة الّتي امتزج فيها العامل العرفيّ بالأحوال المستحدثة، فنتج نظام تشريعيّ متميّز من حيث فروعه ومسالكه.

فلمّا كان التّبنّي محرّما نتج أن ضُيِّق على الرّجل من مجالات التّصرّف إذا أعوزه الحلّ، وضيّق كذلك على الفقيه من المرجعيات النّصيّة التي يستقرئ منها الحلّ،

---

(1) نفسه، ج10، ص305.
(2) الإمام مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرّضاع باب «الولد للفراش»، ج10، ص37.
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3 ص 1506.
(4) العتق سائبة: هو العبد يعتق على أن لا ولاء له، ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص250.
(5) العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، ج3، ص13.

فحمل على تجميع النّوازل المستحدثة في مشغل واحد أقرّه النّص القرآنيّ وهو «إلحاق الولد»، ولهذه الأسباب كان حذرا في تقليب النّوازل، ومحتذيا مسلكين استلهمهما من وحي مرجعيتين، أولى نصّية وثانية عرفيّة:

فأمّا النّصية، فهي ترجع إلى قول مأثور عن الرّسول «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، ويعتبر من الأحاديث المشهورة، جهل الإخباريون الظّرف الّذي قيل فيه، وإن كان علماء الحديث يجتهدون في روايته عن «اللّيث عن شهاب بن عروة عن عائشة أنّها قالت اختصم سعد بن أبي وقّاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد: هذا يا رسول اللّه ابن أخي عتبة بن أبي وقّاص عهد إليّ أنّه ابنه انظر إلى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخي يا رسول اللّه ولد على فراش أبي من وليدته. فنظر رسول اللّه (ص) إلى شبهه فرأى شبها بيّنا بعتبة فقال: هو لك ياعبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة بنت زمعة»[1]. اعتبر النّووي هذا الخبر من مختصر الكلام لأنّه يكنّي بالفراش عن المرأة المملوكة بعقد، ولا تصير الأمة فراشا إلاّ إذا ولدت ولدا واستلحقه سيّدها، هذا في قول أبي حنيفة، وهي فراش لسيّدها بالملك في قول مالك والشّافعي[2].

وتتبيّن قيمة هذا الحديث في تجسيمه للمنزلة التي يوليها الفقهاء للعقد، واعتباره شرطا يمضي على الكفاية ويضمن حقوق الملكيّة للرّجل[3].

وأمّا المرجعيّة العرفية فتتصل بالرّجوع إلى «القافة» عند التّنازع في الولد، وإن أبقى عليه فقهاء المالكيّة والشّافعيّة فلأنّه حلّ توفيقيّ إذا ما تكافأت الشّروط والأدلّة فيصير الحكم «بالولد للفراش» محالا، ونعني الحكم في الحالات التي تعرّضنا لها من زواج المرأة برجلين في طهر واحد وتحمل، أو وطء جارية في طهر واحد، وتحمل كذلك. وإن أمكنهم الاهتداء إلى حلول عمليّة في تجاوز هذه الأوضاع المشتبهة فإنّ الولد ظلّ قضيّة تبحث لنفسها عن مكانة في التفكير الفقهيّ عموما.

غير أنّ الحلّ الّذي يهتدى إليه القائف لم يكن دائما الأمثل والمقنع، ولذلك

---

(1) نفسه، شرح النّووي، ص 38.

(2) نفسه، شرح النّووي، ص 38.

(3) نتجاوز تقليب حجيّة هذا الحديث إن كان الرّسول قائله بمناسبة استلحاق الغلام أو هو مثل سائر سير الأعراف بين العرب عصرئذ، وذلك رغم ما يتضمّنه من أدلّة على صناعته، سواء من جهة أنّ عائشة هي الرّاوية والأولى أن تكون سودة نفسها التي شهدت الحادثة وأمرها الرّسول بالاحتجاب من الغلام، أو من جهة اختلاف الرّواة في نقل متنه، مثل توقّف ابن عيينة في الرّواية عند «الولد للفراش». راجع المصدر نفسه.

فكثيرا ما كان المفسّرون يسعون وراء النّتائج التي وصل إليها القائف بأحكام فرعية ابتغاء منع النّوازل والأسئلة من التكثّر، وفي هذا السّياق ننزّل تجويزهم لإلحاق الولد بالرّجلين معا إلى أن يكبر فيخيّر أيّهما شاء.

لذلك حفظت الرّوايات عن السلف اختلافهم في التعويل على القافّة، فقد عمل به الرّسول وكذلك عليّ بينما خالفهما عمر، «وذكر أنّ رجلين تنازعا ولدا، فترافعا إلى عمر(ر) فعرضه على القافّة، فألحقه القافّة بهما، فعلاه عمر بالدّرة، وسأل نسوة من قريش فقال: انظرن ما شأن هذا الولد؟ فقلن: إنّ الأوّل خلا بها وخلاّها، فحاضت على الحمل، فظنّت أنّ عدّتها انقضت، فدخل بها الثّاني، فانتعش الولد بماء الثّاني، فقال عمر: اللّه أكبروألحقه بالأوّل»[1]. فهل قصد عمر القطع مع أصناف هذه الحلول التي تجسّم عجز المجتهد عن الحلّ المناسب للنّازلة؟ وما هي العوامل التي دفعت بالفقهاء إلى الاختلاف رغم تهافت الحلّ الفقهيّ؟

يبدو أنّ المرجعيّة النّصيّة وفّرت ألوانا من الأخبار تسعف كلّ موقف بشرعية في الفهم، فقد استند أهل الحديث إلى خبر «مجزّز القائف» حين اهتدى إلى السمات الّتي تلحق أسامة بأبيه زيد رغم الشكوك التي أثارها الجاهليون في صحّة نسبه[2]، واحتجّ أهل الرأي بحديث اللّعان[3] الّذي ينهض دليلا على أنّ القافّة لم يكن حكما يلزم المسلمين.

إنّ أهمّ ظاهرة نستخلصها هي أنّ الفقهاء أسّسوا لأنفسهم مرجعيتين متجذّرتين في الواقع، ليمكن كبح النّوازل الجامحة في تكثّرها، فالقول «بالولد للفراش» إنّما هو تعبير عن احتماء بشروط العقد في النّكاح وانقياد لحرماته الّتي تحفظ للرّجل حقّه في الزّوجية، وهو أيضا تعبير عن وجه من وجوه توزيع الوظائف في المجتمع، فالرّجل باعتباره زوجا جسّد مفهوم «ولاية الأمر»، ونشير إلى حديث «كلّكم راع»[4]، ولذلك فهو المصدّق فيما يقول، وإليه وحده يعود القرار بإلحاق الولد، وتكاد تعترضنا نفس العبارة في جلّ النّوازل في قولهم: «إلاّ إذا نفاه»[5]. ولم يكن حكم «القافّة» مختلفا

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص286.

(2) نفسه، ج10 ص258.

(3) إذ لاعن الرّسول بين هلال بن اميّة وامرأته حين رماها بشريك، ولم ينتظر وضع حملها ليطلب القافّة، ولم يفعل ذلك بعد أن ولدت غلاما «كأنّه جمل أورق على النعت المكروه». المصدر نفسه، ج12، ص183.

(4) الإمام أحمد، مسند أحمد، «مسند عبد اللّه بن عمر»، ج2، ص254.

(5) القرطبي، الجامع لحكام القرآن، ج9، ص287.

عنه، وقد عمل به بعض الفقهاء لحلّ بعض من النّوازل رغم ما فيه من اعتباطيّة، وحجّتهم في العمل به ترجع إلى اعتبار هذه النوازل هي بعض من الاستثناءات التي تخرج عن التقديرات الفقهيّة الّتي نظّموا بها العلاقات بين الأزواج.

لكن ألم يحاور الفقهاء بهاتين المرجعيتين تلك الرّوايات التي حفظوها عن الجاهليين؟ ولا سيما منها حديث الاستبضاع. ألم يكن هذا الحديث مخرجا يحرّر الفقيه من قيود التحريم في التّبنّي؟ وهنا تتجلّى المفارقة بين تشريع الفقيه وعمل المجتمع، لأنّ الفقيه حريص دوما على إيجاد معادلة بين النّص التّشريعيّ وتبدّل الأحوال بينما المجتمع هو متلبّس بالدّيناميكيّة المحقّقة لوجوده، وإن اصطدم بالتحريم فإنّ حركته سرعان ما تنشئ سبيلا توازيه، وتحفظ استرسال العمل وتداري المحرّم.

أضف إلى ذلك أنّ طبيعة النّوازل التي قلّبها الفقهاء كانت شاهدة على البناء الأسريّ وانعكاسه على حياة الأسرة الإسلاميّة منذ صدر الإسلام. فقد قلّب ابن القاسم وسحنون والشّافعيّ أيضا حكم من «أُنكِحت رجلين في طهر واحد وأنجبت ولدا»[1]، ويعتبر من القضايا الّتي تفرض على الباحث السؤال عن الحقيقة الاجتماعيّة الّتي تنتظم بها العلاقات ومدى توجيهها للفهم التّشريعيّ.

فالنّواة الأسريّة كانت منتشرة، وبانتشارها توزّعت سلطة الرّجل، وإن أخضع المجتمع المرأة لهذا النّظام السلطويّ فقد كانت عاملا يدفع بالبناء الأسريّ إلى التّغيير حتّى يستطيع هذا الكائن الحيّ أن ينسرب في نسيج المجتمع الحيّ. وكما منح التّشريع الرّجل القدرة على توظيف سلطته في تنقّله وترحاله أوجدت المرأة لنفسها، وهي التي كنّى عنها العرب «**بالقارورة**»، حركة داخليّة نامية؛ وكأنّنا بالفقهاء أدركوا أنّ هذه الحركة منغرسة في الغريزة البشريّة، فأرسوا حلولا تكتّمت عن حقيقة الأوضاع وتلبّست بظاهر النّص الإسلاميّ الّذي ظلّ نسيجا ثقافيّا يلفّ المجتمعات عبر العصور ومنبعا لاينضب يسعف العالِم بالحجّة النّقلية.

وبهذا التأويل نلحق نصوص الإجماع على المدّة التي يستغرقها الحمل. ونستند إلى نصّ القرطبيّ، وقد استعرض فيه مواقف جلّ من سبقه من الفقهاء في القضيّة، فيقول: «واختلف العلماء في أكثر الحمل، فروى ابن جريج عن جميلة بنت سعد عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما يتحوّل ظلّ المغزل، ذكره الدّارقطنيّ. وقالت جميلة بنت سعد ـ أخت عبيد بن سعد، وعن اللّيث بن سعد ـ: إنّ أكثره ثلاث سنين، وعن الشّافعيّ أربع سنين، وروي عن مالك في إحدى روايتيه،

---

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص 384.

والمشهور عنه خمس سنين، وروي عنه لا حدّ له، ولو زاد على العشرة الأعوام، وهي الرّواية الثّالثة عنه. . وعن الزّهري ستّ وسبع. قال أبو عمر: ومن الصّحابة من يجعله إلى سبع، والشّافعيّ: مدّة الغاية منها أربع سنين. والكوفيون يقولون: سنتان لا غير. ومحمّد بن الحكم يقول: سنة لا أكثر. وداود يقول: تسعة اشهر، لا يكون عنده حمل أكثر منها»[1]. أمام هذه المواقف ماذا يقول القرطبيّ في أكثر الحمل؟ وموقفه يعنينا لأنّه يعبّر عمّا استقرت عليه المقالة في عصره، وهي مقالة مالكيّة متأثّرة بطبيعة المجتمع الأندلسيّ الّذي خرج منه والمجتمع المصريّ الذّي عاشره بقيّة عمره. في الحقيقة، لانجد له موقفا صريحا بقدر ماكان حريصا على تجميع الأخبار التي ترفض التّضييق في مدّة الحمل[2]، وخاصّة أنّ هذا المنهج هو الّذي صار يميّز عمل المفسّر والفقيه، وكانت بوادره مع الطّبري تقريبا، وتلك هي الطّبيعة المميّزة لعمل التفسير الّذي ظلّ حبيس سلطة النّقل حتّى وإن كان المجتهد من أهل الرأي كالجصّاص. لذلك كان موقف القرطبيّ يتلوّن بالرّوايات التي يجمعها وبكيفيّة تصنيفها، فيحتمي بموقف القاضي ابن العربيّ للرّد على من خرج من المالكيين عن الجماعة في حساب المدّة، فيقول: «قال ابن العربي: نقل بعض المتساهلين من المالكيين أنّ أكثر الحمل تسعة أشهر، وهذا ما لم ينطق به قطّ إلاّ هالكيّ، وهم الطّبائعيون الّذين يزعمون أنّ مدبّر الحمل في الرّحم الكواكب السّبعة، تأخذه شهرا شهرا، ويكون الشّهر الرّابع منها للشمس، ولذلك يتحرّك ويضطرب، وإذا تكامل التّداول في السبعة الأشهر بين الكواكب السّبعة عاد في الشهر الثامن إلى زحل، فيبقله ببرده، فيا ليتني تمكّنت من مناظرتهم أو مقاتلتهم»[3]!

---

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرأن، ج9، ص 287.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص 287.

(3) ويستشهد من التاريخ بشخصيات مشهورة للدّلالة على عفّة من حملن من نساء المؤمنين وعلى صدق الحساب الّذي قدّمه الفقهاء، وهي روايات تقيم الدّليل على الوضع في الخبر لأنّ المتن لم يساير منطقيّة الحدث، ومن ذلك مثلا الرّوايات الكثيرة عن محمّد بن عجلان الّذي «مكث في بطن أمّه ثلاث سنين، فماتت وهو يضطرب اضطرابا شديدا، فشقّ بطنها وأخرج وقد نبتت أسنانه» وكذلك كان مصير أبنائه، وقد كانت امرأته تسمّى بحاملة الفيل و«كانت امرأة صدق» «حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة، تحمل كلّ بطن اربع سنين»، وإلى غير ذلك من الرّوايات عن ميلاد الضحاك لسنتين ولميلاد مالك لأربع سنين. المصدر نفسه. ونعتقد أنّ هذه الرّوايات لا تحمل دائما على مشغل إلحاق الولد بقدر ما كانت تعبيرا على مخرج أوجدته المرأة في مماطلة الزّوج بحمل مرتقب وإن طالت مدّته لأنّها بذلك تحمي نفسها من تهمة العقر ومن تطليقها الّذي يلحق بها عيبا يحول دون زواجها من آخر. المصدر نفسه، ص289.

أثار تقليب الفقهاء لأكثر الحمل جدلا بينهم وخاصّة بين من حاول منهم توظيف العلم الطبيعيّ في استنباط الحكم، ويكون قد جانب الاتّجاه الرّسميّ في التعامل مع النّص الذي يمدّ بالحجّة الشرعيّة، وفي الآن نفسه قد يذهب بالمقالة الفقهيّة التي أجمع عليها السّلف إلى الانهيار. ثمّ إنّ مختلف المواقف تجلّي تاريخيّة الوعي بالنّص وبالمنهج الّذي تقتضيه النّازلة، ولذلك لمسنا تيسير الأوائل في حساب أكثر الحمل بينما كان اللاّحقون أشدّ تحفّظا، لاعتمادهم وسائل تخرج عن اقتضاءات النّقل، نعتهم ابن العربيّ بالطّبائعيين،و قد يكون مشيرا إلى علماء الفلك الّذين ذهبوا إلى اعتبار تأثّر الأجسام بحركة الأفلاك من حيث نموّها وطبائعها، وقد يكون مشيرا إلى أصحاب العلم الطبيعيّ الّذين وصفوا الخلق في الأجسام بحسب مراحل طبيعيّة تمرّ بها الأجسام في نموّها، وبحسب انفعالها بالعناصر الأربعة التي تكسب النفس الطّباع. ولذلك يخضعونها لطبائع الحركة والاستحالة والتّكاثف.

وإذن ألم تعبّر مقالة الفقهاء في إلحاق الولد عن اندفاع نحو العمل بحكم التّبنّي؟ إذ ليس طبيعيّا أن تغيب من مدوّنات الفقه نوازل حصلت في التّبنّي، مثلما كانت نوازل في الزّنا أو في السّرقة وغيرهما من المحظورات.

والنتيجة ممّا سبق أنّ كثيرا من المعاني التشريعيّة اقتضت زمنا لأن تتبلور في أحكام، اعتبر الفقهاء أنفسهم أنّهم استنبطوها من اللّفظ القرآنيّ، ويدلّ ذلك على أنّ الوعي بالصيغة القرآنيّة **تاريخيّ**، وأنّ العبارة القرآنيّة لم تنحصر في الدّلالة التي اهتدى إليها أوائل المفسّرين وأئمّتهم، أو في الأصول التي قيّد بها العلماء اللاّحق من المجتهدين. ثمّ إنّ القول بانغلاق المنظومة الفقهيّة على نفسها لم يعد يعني في نظرنا، جمودها أو تحجّرها وإنّما ظلّ الفقيه اللاّحق بما يحمله من أعباء نصّية وأحكام متحرّكا في داخل هذه المنظومة، وقد استغلّ الوسيلة الوحيدة التي فضلت له وهي **«النّظر في الدّليل من النّصّ»**، فأمكنه أن يعيد استنطاق العبارة في النّصّ، معلنا عن وجوب أن يزداد هذا النّص وضوحا، ومعتبرا أنّه تركيب يحتمل من المعاني وجوها، وما على المجتهد إلاّ بيانها بما يتوفّر من قرائن لفظيّة وإشارات معنويّة.

طبعا، كان لهذا المنهج تاثير في ازدهار علم أصول الفقه، وعلوم اللّغة، وهي جميعا تسعف المفسّر والفقيه بالحجّة الأصولية واللّغويّة على شرعية *«تفجير النّص»* من داخل هذه المنظومة، وهنا مكمن العامل الثّقافي في التأويل، لأنّ المفسّر اللاّحق كان يواجه من النوازل عددا كثيرا، منها ما تواطأت المجتمعات على الإجابة عنها، ثم في فترات لاحقة أجبر الأصوليون على إدراجها ضمن أصول، مثل المصالح المرسلة

والاستحسان والاستصحاب، ومنها نوازل ظلّت باحثة عن أحكام، غير أنّها لم تبق ساكنة، وإنّما كانت تتعقّد، ومنها تولّد القضايا وتتعقّد.

لذلك اعتبر الفقيه أنّ اللّفظ القرآنيّ، بما أنّه منزّل / تشريعيّ، يحتمل التخصيص والتأويل، فقرن النّازلة به ووسّع في حدود مدوّنته التي منها تتغذّى الأحكام في نشوئها ونموّها. وبهذا نعلّل اشتغالنا في بداية الفصل بالمقدّمات الفقهيّة التي بدت في ظاهرها كأنّها بعيدة عن أحكام الزّنا، وإنّما هي مقدّمات استنشئت في فترات لاحقة عندما اهتدى المفسّر إلى الثغرات التشريعيّة التي منها يمكن حدوث المكروه، فكانت تلك المقدّمات صدى لما رامت المجتمعات إرساءه من أخلاقيات عامّة لسدّ المنافذ من تسرّب الأدواء، هي حلول في حقيقة نشأتها تاريخيّة، وما على الفقيه سوى البحث لها عن الدّليل الشّرعيّ من النّصّ. ولذلك كان القرطبي أكثر الجماعة توظيفا لآيات اعتبرها سابقوه خبريّة، والأمثلة على ذلك قد مرّ بيانها.

تلك هي الآليات التاريخيّة المستحدثة اعتمدها المفسّرون في فكّ ما انغلق في النّصّ، وصنّفها الأصوليون ضمن **علوم القرآن** التي يتوجّب على كلّ عالم أن يحيط بها ويحسن توظيفها. فاكتسبت لنفسها سلطة جامعة تستند إليها الأحكام وإليها ترجع النّوازل.

ولعلّ مشغل «المواريث» الذي نتناوله في الفصل الموالي يجلّي أكثر هذا المنهج، فيمكن أن نهتدي إلى طبيعة النّتائج الّتي ولّدتها مناهج اللاّحقين.

IV

في المواريث

لمّا كان النّظام الاجتماعيّ قائما على القرابة، ولمّا كانت الرّابطة الدّمويّة مؤسّسة للنّظام العشائريّ وحافظة له انعكست هذه الرّؤية على العلاقات الاجتماعيّة وتجلّت خاصّة في مشغل المناكح وفي أحكام إلحاق الولد. وتعاضدت هذه المشاغل لتنسج قاعدة تقوم عليها أحكام المواريث باعتبارها نظاما في تقاسم الملكيّة بكيفيّة تحفظ للمتوفّى ذكره وتضمن لمن بقي بعده النفوذ الاجتماعيّ بما ترك له من مال وجاه.

لذلك كان لمشغل المواريث مكانة هامّة في مقالات التفسير واعتبر من عقله قد ملك نصف العلم ومن جهله مساويا لأهل البوادي. وتعدّدت النعوت له، وسمّي بعلم المواريث وعلم الفرائض[1].

---

(1) نشير إلى أنّ الدّراسات في مشغل المواريث كثيرة، ونذكر منها على سبيل المثال: حسين محمّد مخلوف، المواريث في الشريعة الإسلامية؛ محمّد أبو زهرة، أحكام التركات والمواريث؛ بدران أبو العنين بدران، الميراث والوصية والهبة؛ أحمد الحصري، التركات والوصايا في الفقه الإسلاميّ. وإن كانت البحوث العربيّة لم تتخلّص من المسلّمات الفقهيّة التي أرساها الفقهاء فكانت عبارة على رجع حديث، فإنّ فائدة الدّراسات الأجنبيّة تتمثّل في إسعافها بالآليات التاريخيّة اللاّزمة حتّى نقدر على ملامسة مناهج المفسّرين في تفسير آيات الفرائض، وإن كان الطاهر الحداد قد أسهم برؤية جديدة في التعامل مع المواريث، راجع الطاهر الحداد، امرأتن في الشريعة والمجتمع؛ ومن الدّراسات التي استندنا إليها في هذا الفصل:

R. Brunschvig: - De la filiation maternelle en droit musulman, S.I, IX, 1968, pp: 49-59.

- De l'acquisition du legs dans le droit musulman orthodoxe, M.A.I.D.C, III/4, 1955, pp: 95-110.

- Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman, R.H, 1950, pp: 23-34.

J. Schacht, Mîràth, EI^2, vii, pp m 109-113.

F. Peltier & G.H. Bousquet: Les successions agnatiques mitigées, Paris, 1935.

وعلى هذه الأرضية ننزّل جميع الأحكام في المواريث، وبها نستأنس في تحليل مناهج المفسّرين والفقهاء في استنباط الأحكام في الفرائض.

ونتقيّد في هذا الفصل بنفس المسائل التي طرحناها في الفصول السّابقة، وهي:

* النّظر في الفضاء التشريعيّ الّذي نزلت فيه أحكام المواريث.
* وطبيعة النّواة التشريعيّة في القرآن.
* ثمّ تعقّب المسافة التأويليّة الفاصلة بين النّص المنزّل والحكم الّذي صار ملزما.

الفضاء التشريعيّ الّذي نزلت فيه أحكام المواريث

يواجه الباحث عند اطّلاعه على المواريث عند العرب قبل الإسلام مرجعيتين، أولى قامت على ماورد في التوراة وما فصّل أحبار اليهود في التلمود من أحكام في انتقال الثّروات وتقسيمها، وثانية هي عبارة عن إشارات من الإخباريين والمفسّرين إلى أعراف الجاهليّة في المواريث.

ويعنينا من المرجعيّة الأولى الطبيعة المميّزة لمختلف الأحكام في المواريث، ونذكرها لتيسير المقارنة بينها وبين ما نزل في القرآن من معان وما أبانه الفقهاء من أحكام من جهة أخرى:

فقد ورد في التوراة جملة من المسائل المتّصلة بالمواريث، ونقف عند أهمّها في الآيات التي في سفر العدد وهي الآيات: «**فكلّم الرّبّ موسى قائلا. بحقّ تكلّمت بنات صلحفاد فتعطيهنّ ملك نصيب بين إخوة أبيهنّ وتنقل نصيب أبيهنّ إليهنّ. وتُكَلِّمْ بني إسرائيل قائلا أيّما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته، وإن لم تكن له ابنة تعطوا ملكه لإخوة أبيه، وإن لم يكن لأبيه إخوة تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب إليه من عشيرته فيرثه. فصارت لبني إسرائيل فريضة كما أمر الرّبّ موسى**» (العدد 27/ 6 ـ11). فقد اجتمعت في هذه الآيات أهمّ الأحكام التي ينتظم بها المجتمع اليهوديّ، فالولد يحجب إخوته البنات، وإن عُدم الذّكر فإنّ البنت تليه في المرتبة وتحجب بقيّة الأقارب، ويستوقفنا أيضا مكانة النّسيب في الأسرة اليهوديّة بينما غابت الإشارة إلى الكنّة واعتبرت من الأغراب الذين لا يلحقهم ميراث.

وفي كلّ ما فصّل التلمود من أحكام في المواريث أربع حقائق ثابتة، أولاها أنّ نصوص التلمود تقيم فوارق بين أصناف الأقارب في الميراث من مستحقّ بالكلّية أي يرث ويورِّث كالأبناء، ومن مورِّث ومحروم من الإرث، كالأمّ والزّوجة و«الخال»،

ومن وارث غير أنّه لا يورِّث كالابن بالنسبة إلى أمّه والزّوج إلى امرأته[1].

وتظهر الحقيقة الثانية في أحكام نبعت من طبيعة اجتماعيّة قوامها سلطة الأب، فالميراث يرجع إلى الأبناء دون البنات، والابن الأكبر يفضل إخوته بضعف ما يستحقّونه من مال، ولا يعني ذلك أنّ البنت لا ترث وإنّما يكفل الإخوة الأخوات في قوتهنّ وكسوتهنّ على أن لا يتعدّى مقدار ذلك نصف ما يستحقّه الواحد من الذّكور. ثمّ إنّ الميراث يظلّ يتناقله الأبناء عن الآباء ويقومون على النّساء بالإنفاق.

وتؤكّد الحقيقة الثّالثة مفهوم السلطة الأبويّة، ولا نعني بها الذّكوريّة لأنّ نصوص التلمود تمنح البنت الحقّ في وراثة أبيها إن انعدم الأبناء أو الأحفاد. وهي بذلك تحجب الإخوة من الأب أو الأبوين.

وترد الحقيقة الرّابعة توسيعا على الرّجل المورِّث وذلك في اعتبار الوصيّة حقّا شرعيّا، ولا يقيّد التشريع اليهوديّ الموصى له بشروط سواء كان قريبا أو غريبا، لكن على أن تدوّن الوصيّة في عقد وأن لا تُكتَب في مرض وفاة[2].

نشأت بذلك هذه الأحكام على أساس من تقاسم الوظائف في المجتمعات البدويّة واعتبار قوامة الرّجل على المرأة بما يعنيه اللّفظ من معاني الإنفاق والسّيادة، حتّى أنّ الأخ الفقير ملزم بأن يخرج للتّسوّل لينفق على أخواته[3]. ولم تقتصر نصوص التلمود على هذه الأحكام وإنّما ولّدت منها فروعا جسّمت الأهميّة التي يوليها المجتمع اليهوديّ للملكيّة وكيفيات انتقالها، ولذلك صنّفها علماؤهم في باب مستقلّ هو «باب بترا» Baba Batra[4]، وترجمته «الباب الأخير».

---

(1) ونشير إلى الاضطراب الذي تميّز به النّص التشريعيّ في التلمود وخاصّة في الأحكام التي تتصل بالأمّ، ولذلك فضّلنا الاجتهاد في ترجمته وجعلنا اللّفظ الذّي آثرناه بين ظفرين، ونذكر نصّه:
"Ceux qui héritent et transmettent l'héritage: les fils relativement au père et le père relativement aux fils, les frères paternels entre eux. Ceux qui héritent mais ne transmettent pas l'héritage: un homme relativement à sa mère et à sa femme, les fils des soeurs. Ceux qui transsmettent l'héritage sans hériter: la femme relativement à ses fils, et relativement à son mari, les frères de la mère. Ceux qui n'héritent pas ni ne transmettent pas l'héritage: Les frères de la mère." Joseph Bonsirven, Textes Rabbiniques des deux Premiers Siècles Chrétiens, p: 491.

(2) نفسه، 492.

(3) نفسه، "Si les biens sont peu nombreux, les filles sont nourries et les fils ont à mendier aux portes".

(4) A.Cohen, Le Talmud, «Baba Batra», pp: 482-502.

أطلنا الوقوف عند هذه الملاحظات وذلك لاعتبارنا أنّ العرب في جاهليتهم وبحكم مخالطة اليهود هم دون شكّ على معرفة بالتشريعات التي كانت المجتمعات اليهوديّة محتكمة إليها. ولا يهمّنا أن تكون معرفتهم بهذه الأحكام دقيقة ومفصّلة أو هو مجرّد اطّلاع، وإنّما نجتهد في تعقّب ما حوته القاعدة التشريعيّة في اللّحظة التي نزلت فيها أحكام المواريث حتى يمكن لنا الوقوف عند الأحكام التي وافق فيها القرآن ما سبقه من تشريعات.

أمّا المرجعيّة الثانية، فقد كانت النّصوص على عادتها، ضنينة بالأخبارعن عادات العرب في مواريثهم، ويقف الباحث على خبر واحد دار عليه حديث المفسّرين والإخباريين في موارثات العرب في جاهليتهم، ويفصّل الرّازي هذه الأحكام قائلا: «اعلم أنّ أهل الجاهليّة كانوا يتوارثون بشيئين: أحدهما **النّسب**، والآخر **العهد**، أمّا النسب فهم ما كانوا يورثون الصّغار ولا الإناث، وإنّما كانوا يورثون من الأقارب الرّجال الّذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيم. وأمّا العهد فمن وجهين: الأوّل الحلف، كان الرّجل في الجاهليّة يقول لغيره: دمي دمك، وهَدَمي هَدَمُك[1]، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، فإذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحيّ ماشترط من مال الميّت، والثاني: التبنّي، فإنّ الرّجل منهم كان يتبنّى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النّسب ويرثه، وهذا التّبنّي نوع من أنواع المعاهدة. ولمّا بعث اللّه محمّدا (ص) تركهم في أوّل الأمرعلى ما كانوا عليه في الجاهليّة»[2].

ونقف في هذا النّص على فائدتين أولى تتمثّل في تأثّر العرب بالإطار العامّ الّذي تنزّلت فيه أحكام المواريث عند اليهود، وإن كان مطعّما بالنّزعة الجاهليّة إلى النّفوذ عن طريق التوسّع والغزوات ولذلك كان الميراث حكرا على من يخلف الميّت من ذوي قرابته من الرّجال الأقوياء والمحاربين باعتبارهم حافظين لسلطة العشيرة وحامين لشوكتها، وما استحقاقهم للثروة إلاّ لكمال عقولهم وشدّة بأسهم في الدّفاع عنها.

وأمّا الفائدة الثّانية فهي تدعّم الأولى، وإن قامت على قاعدة مختلفة وعبّر عنها الرّازي «**بالعهد**» الّذي كان المنظّم للعلاقات بين القبائل ضمانا للتّعايش فيما بينها وقد

---

(1) يقول ابن منظور «روى الأزهري عن ابن الهيثم أنه قال في الحلف: دمي دمك إن قتلني إنسانٌ طلبتَ بدمي كما تطلُبُ بدم وليِّكَ أي ابن عمّك وأخيك، وهَدَمي هَدَمُكَ أي من هَدَمَ لي عزًّا وشرفا فقد هدمَه منكَ، وكلّ من قتل وليّي، فقد قتل وليّك، ومن أراد هدْمك فقد قصدني بذلك.» لسان العرب، (هدم)، ج3، ص 785.

(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص167.

تجسّم في الأحلاف واحتماء القبائل الضعيفة بالقويّة تعزيزا للسّلطة بالعدّة والعدد، مثلما تجسّم في المعاهدات التي كانت تعقد بين الأفراد وخاصّة منهم أولئك الّذين خرجوا من قبائلهم واحتموا بقبائل أخرى. وأشار ابن هشام إلى بعضهم ونذكر منهم عوف بن لؤي ويقول فيه «إنّه خرج ـ فيما يزعمون ـ في ركب من قريش، حتّى إذا كان بأرض غطفان بن سعد بن قيس بن عيلان، أُبطئ به فانطلق من كان معه من قومه، فأتاه ثعلبة بن سعد، وهو أخوه في نسب بني ذبيان ـ ثعلبة بن سعد بن ذبيان بن بغيض بن ريث بن غطفان، فحبسه وزوّجه والتاطه وآخاه، فشاع نسبه في بني ذبيان»[1]. فيكون التّبنّي بذلك عهدا يضمن للدّخيل الانتماء إلى القبيلة وخاصّة إذا تحلّى بخصال الفتوّة التي ينشدها العربيّ في نسله، وما في انتقال الثروة إليه إلاّ حفظ لها من التّلف وأمانة أوكلها إليه الميت لأن يتصرّف فيها بالاستثمار والنّماء.

ويكتسب قول الرّازي دلالة إذا ما رجعنا إلى المراحل التاريخيّة التي مرّت بها أحكام المواريث في عهد النبوّة، فيسعفنا برؤية تحليليّة تبرز الأصول التاريخيّة التي أسهمت في تطوير المواريث قبل أن تستقرّ فرائض التزمت بها المجتمعات الإسلاميّة، فيقول «وأمّا أسباب التّوارث في الإسلام، فقد ذكرنا أنّ في أوّل الأمر قرّر الحلف والتبنيّ، وزاد فيه أمرين آخرين، أحدهما الهجرة، فكان المهاجر يرث من المهاجر، وإن كان أجنبيّا عنه، إذا كان كلّ واحد منهما مختصّا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة، ولا يرثه غير المهاجر، وإن كان من أقاربه. والثّاني المؤاخاة، كان الرّسول يؤاخي بين كلّ اثنين منهم، وكان ذلك سببا للتّوارث، ثمّ إنّه تعالى نسخ كلّ هذه الأسباب بقوله «وأُولُو الأَرْحامِ بَعْضُهُم أَوْلَى بِبَعْضٍ في كتاب اللّه» (الأنفال 8/ 75)»[2].

يظهر من النص حرص الرّازي على بيان المرحليّة التي اتبعها الرّسول بعد الهجرة لسنّ أحكام في المواريث مختلفة عمّا كان عليه العمل في الجاهليّة، لكن أليس في الاستناد إلى الهجرة والمؤاخاة مظهر من مظاهر التوارث بالعهد والحلف ودليل على استرسال العمل بهما؟ هذا مع التنبيه إلى أنّنا لا نظنّ أنّ الرّسول قد سنّ للمسلمين في هذه المرحلة من الوحي صنفين من الأحكام، فالفارق في الزّمن بين الهجرة والمؤاخاة يقدّر بالأشهر، وخاصّة أنّ كتب الأخبار والسّيرة لم تتحدّث سوى عن التّشريعات الّتي أثبتها الرّسول في «الصّحيفة»، وأهمّ ما ورد في بنودها هو إقرار المهاجرين

(1) ابن هشام، السيرة النبويّة، ج3، ص36.
(2) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص165.

والأنصارعلى ما هم عليه من المعاقل والفداء ولم تتعرّض البتّة إلى التوارث بينهم، وفي نفس السنة الأولى للهجرة آخى بين المهاجرين والأنصار من غير أن يميّز بينهم، وتقول النّصوص: أخذ بيد عليّ وأعلن تآخيه معه، وجعل عمّه حمزة وزيدَ بن حارثة، وكان يومئذ ابنه بالتبنّي، أخوين، وأبا بكر وخارجة بن زهير الخزرجي أخوين، وعمر وعتبان بن مالك الخزرجيّ أخوين[1].

فهل نفهم من الإشارة التي ساقها الرّازي إلى أنّ الآية 75 التي في الأنفال 8 هي بادرة التنزيل في المواريث وأنّ بقيّة الآيات في الفرائض لاحقة لها في النّزول؟ نتبيّن ذلك من خلال البحث في العلاقة التاريخيّة بين آيات الفرائض:

آيات المواريث ودلالاتها

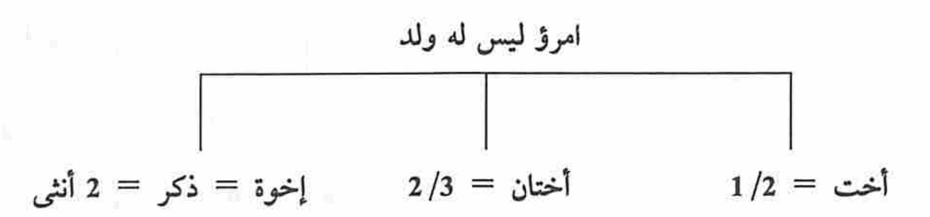
تعدّدت أساليب البيان في المواريث وتنوّعت، فمنها ما نزل خبرا امتزج بالأمر في الآية «**ولكلٍّ جعلنا مَوَالِيَ ممَّا تَرَك الوَالِدَانِ والأَقْرَبُون والّذين عَقدَتْ أَيمانُكُمْ فآتُوهُم نَصيبَهُمْ إنّ اللّهَ كانَ عَلى كلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا**» (النّساء 4/ 33)، ومنها ما نزل أمرا صريحا وذلك في قوله «**كتِب عليكُم إذا حَضر أحَدَكُم الموْتُ إنْ تَرَكَ خيْرًا الوصيَّةُ للوالِدَيْن والأقْرَبينَ بالمَعْروفِ حقًّا علَى المُتَّقِين**» (البقرة 2/ 180)، وقد ساير في بنائه الصيغة التي نزل فيها الأمر بالصّوم (البقرة 2/ 183)[2]، ونزل أيضا الأمر بالنفقة حولا على المعتدّة بوفاة «**والّذينَ يُتوَفّوْن منكم ويَذَرونَ أزْواجًا وصِيَّةً لأَزواجِهم متاعًا إلى الحَوْلِ غيرَ إِخْراجٍ**» (البقرة 2/ 240)، ونزل الميراث في صيغة جواب عن معضلتين أشكلتا على المؤمنين المعضلة الأولى خاصّة باليتامى من البنات والولدان، في قوله «**ويَسْتفتُونَك في النّساءِ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنّ وما يُتْلَى عَلَيْكم فِي الكتابِ فِي يَتامَى النّساءِ اللاّتِي لا تُؤْتُونَهُنّ ما كُتِب لَهُنّ وتَرْغَبون أنْ تَنكِحُوهُنّ والمسْتَضْعفِين من الوِلْدَانِ وأَنْ تقُوموا لِليَتامَى بِالقِسْط وما تَفْعَلوا مِنْ خَيْرٍ فإنَّ اللّه كانَ به عَليمًا**» (النساء 4/ 127)، وأمّا المعضلة الثانية فقد نزل جوابها في قوله «**يستفتونك قلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ في الكَلالَة إن امرؤٌ هَلَكَ ليسَ لهُ ولدٌ وله أختٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَك وهُو يرِثُها إنْ لم يكُنْ لها ولدٌ فإن كانتَا اثنَتَيْنِ فلَهُما الثُّلُثَانِ ممّا تَرَكَ وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فللذَّكَرِ مثلُ حظِّ الأُنثَيَيْن يبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ أنْ تَضِلّوا واللّهُ بكلِّ شيْءٍ عليم**» (النساء 4/ 176)، والمستفاد

---

(1) ابن هشام، السيرة النّبويّة، ج3، ص 36.

(2) وهي الآية «يا أيُّها الّذينَ آمنُوا كُتِب عليكُم الصّيامُ كما كُتِب على الّذينَ مِنْ قَبلِكُم لعلّكُم تتّقُون» البقرة2/ 183.

من ظاهر هذه الآية أنّها نزلت قولا فصلا في لفظ الكلالة الذي أشكل معناه على المؤمنين، وينهض دليلا على أنّه لفظ غريب عن العرب، وإلاّ ما احتاج النّص المنزّل لمزيد توضيحه، ونفضّل بيان الأحكام المفصّلة لمفهوم الكلالة في رسم حتّى نستطيع أن نتعقّب تطوّر معانيه:



فممّا لا شكّ فيه هو أنّ هذه الآية حاورت الآيات التي وردت في الفرائض، واعتبرت القاعدة الأصل في أحكام المواريث سواء في ضبطها أو في كثرة الجدل حولها، ونظرا إلى ما تميّزت به من تفصيل آثرنا تصنيف الأحكام فيها في الجدول التالي، تيسيرا للمقارنة بين مختلف المواقف الفقهيّة، وإن كانت الأحكام التي نزلت في الفرائض متداخلة بحيث يعسر الاهتداء إلى السّلك التاريخيّ الرّابط بينها فإنّ منها آيتين تميّزتا عن بقيّة الآيات وكانتا في مقالات المفسّرين من أشدّ الآيات استعصاء عن الفهم وهما: «**يوصِيكُم اللّهُ في أولادِكُم للذّكَر مثلُ حظّ الأنثَيَيْنِ فإن كنَّ نساءً فوقَ اثْنتَيْن فَلَهُنّ ثُلُثا مَا تَرَك وإنْ كانَتْ واحدةً فَلَها النِّصْفُ ولأَبَوَيْه لكلِّ مِنْهُما السّدُسُ ممّا تَركَ إن كانَ له وَلَدٌ فإن لم يَكُنْ له وَلَدٌ وَوَرِثَه أبَوَاه فلأُمِّهِ الثّلُثُ فإنْ كانَ لَهُ إخوَةٌ فلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وصيّةٍ يُوصِي بها أَوْ دَيْنٍ آباؤُكُم وأبناؤُكُم لا تَدْرون أَيُّهُمْ أقربُ لكم نفعًا فريضةً من اللّهِ إنَّ اللّهَ كان عليمًا حكيمًا** (النساء 4/ 11) **ولكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أزواجُكُم إنْ لَمْ يكُنْ لهُنَّ ولدٌ فإنْ كانَ لهُنَّ وَلَدٌ فلكمُ الرُّبُعُ ممّا تَركْنَ منْ بعْدِ وصيّةٍ يوصِينَ بهَا أو دينٍ ولهُنَّ الرُّبُعُ ممّا تَرَكْتُم إنْ لم يَكُن لكُم وَلَدٌ فإنْ كان لَكُمْ ولَدٌ فلَهُنَّ الثُّمُنُ ممَّا تركْتُم من بعدِ وصيّةٍ تُوصُونَ بهَا أوْ دينٍ وإن كانَ رجلٌ يُورَثُ كلالَةً أوِ امرَأَةٌ ولهُ أخٌ أو أختٌ فلكلِّ واحدٍ منهُما السدُسُ فإن كانُوا أكثَرَ من ذلكَ فهُم شركاءُ في الثُّلُث من بعدِ وصيّةٍ يُوصَى بها أو دَيْنٍ غَيْرَ مُضارٍّ وصيّةً من اللّه واللّه عليمٌ حليمٌ**» (النّساء 4/ 12)

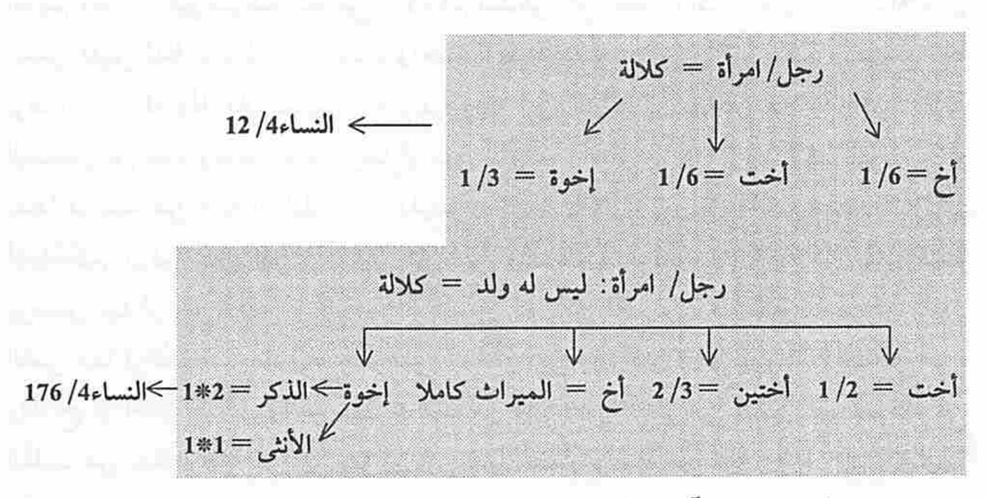
وهكذا تكون الآيتان قد اشتملتا على تسعة أحكام مفصّلة في المواريث، وموزّعة كما في الجدول التالي:

جدول تصنيفيّ للأحكام التي نزلت في النساء 4/ 11-12

الآية	الحكم	ذكر	أنثى	زوج	زوجة	أم	أب	> أنثيين	إخوة
11	1	×2	1×						
	2	0	1/2					2/3	
	3	❋	❋			1/6	1/6		
	4	0	0			1/3			
	5					1/6			❋
12	1	0	0	1/2					
	2	❋	❋	1/4					
	3	0	0		1/4				
	4	❋	❋		1/8				

العلامة ❋ إشارة إلى وروده في الآية من غير تنصيص على الفريضة العائدة إليه

وفضّلنا إخراج الحكم الخامس من الآية الثانية عشرة وقد نزل في **الكلالة** أيضا، حتّى تتيسّر مقارنته بحكم **الكلالة** الّذي في الآية 176 من النّساء، ورسمه كما يلي:



تفضي المقارنة بين آيتي الكلالة إلى الملاحظتين التاليتين:

1 ـ إن غابت الإشارة في الآية 12 إلى الولد فإنّ الآية 176 جعلت فقدانه شرطا في ثبوت الكلالة، غير أنّ الآيتين لم تُنبِّها إلى وضع الأزواج والآباء، ويظلّ الإقرار مبنيّا على الترجيح إن قصد النّص فقدانهم أو وجودهم، وتتواتر هذه الوضعية في الخطاب

في أحكام أخرى مثل الحكم الثاني في الآية 11 الّذي نزل في البنت أو البنتين إذا غاب الولد، وسكت النّص عن الإشارة إلى وجود الأبوين مثلما أشار إليهما في الحكم الّذي يليه أو إلى الزوجة، وهذا الأمر يفضي إلى إشكال: هل إنّ المخاطَب في الحكم الثّاني الرّجل أو المرأة؟

2 ـ اتّفقت الآيتان على أنّ حكم الكلالة قصِد به الإخوة لا غير، وبقدر ما كان الحكم في الآية 12 ينحو إلى الاقتضاب فإنّه في الآية 176 كان يسعى إلى التنويع في الأحكام والتفصيل فيها، ونتج عن ذلك أن تعارضت الأحكام فيما بينها: فقد قسمت الآية 12 الميراث بالتساوي بين الأخ وأخته واعتبرت نصيب كلّ واحد منهما 1/ 6، وحصرت القدر الإجماليّ في ميراث الكلالة 1/ 3، وسكتت الآية عن حكم 2/ 3 المتبقّيين من الميراث وعن حكم من له إخوة كثيرون. بينما كانت الآية 176 تنحو في دلالتها الحكميّة إلى التّوسيع على الأخت من السّدس إلى النّصف إن كانت واحدة، وإلى الثّلثين إن كانتا اثنتين، وسكتت عن القدر الإجماليّ في العائد من الميراث إن كانوا إخوة من الذكور والإناث، بينما اعتبرت الآية ميراث الإخوة إن كانوا ذكورا أو إناثا: للذكر مثل حظّ الأنثيين.

ولا نقصد بهذه المقارنة إرساء الآيتين في علاقة تاريخيّة تتعقّب المتأخّر منهما في النّزول بقدر ما نرمي إلى بيان اتّساع حدود الدّلالة في لفظ **الكلالة** واعتبار أنّ النّص قد ينزل توضيحا لمسألة خاصّة وظرف نسبيّ، ويكون المسكوت عنه في النّص أمرا واضحا بالنسبة إلى جماعة المؤمنين زمن النّزول، غير أنّه تحوّل عبر العصور وفارق مناسبات نزوله وتجرّد من ظرفيته فبدا «مبهما» ونافر الواقع الجديد لغرابة أرضيته عنه. وستنعكس بلا ريب هذه المعاني على مناهج المفسّرين والفقهاء في توزيع الفرائض.

ونزلت إلى جانب الفرائض أحكام يمكن وصفها *«بأخلاقيات المواريث»*، فقد خاطب النّص القرآنيّ القائمين على أموال اليتامى، وهو خطاب حافظ على الصّرامة وشدّة اللّهجة، واستوعب جميع الحالات التي يمكن أن تلحق الضّيم باليتيم فنهى عن أكل ماله، «**ولا تقربُوا مالَ اليتيم إلاّ بالّتي هيَ أحسنُ حتّى يبلُغَ أشُدَّه**» ونزل هذا النّهي مرّتين في الأنعام6/ 152، وفي الإسراء 17/ 34. ونزلت الإشارة إلى إسهام اليتامى والمساكين من تركة الميّت إذا حضروا القسمة (النساء 4/ 8). وشدّد النّص في الوعيد على من يأكل أموالهم «**إنّ الّذينَ يأكلونَ أموالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إنَّمَا يَأكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**» (النساء 4/ 10)، وكان النّص مسايرا لحيرة المؤمنين من الأحكام التي أعضلت عليهم، وخاصّة في يتامى النّساء «**ويستفتُونَكَ في النّسَاءِ قلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ومَا يُتْلى**

عَلَيْكُم في الكتابِ فِي يَتَامَى النِّساءِ اللاّتِي لا تُؤْتُوهُنّ ما كُتِبَ لهُنّ وتَرْغَبُون أن تَنكِحوهُنّ والمستضعفينَ من الوِلْدَانِ وأَنْ تَقُوموا لليَتامَى بِالقِسْطِ ومَا تَفْعَلُوا من خيرٍ فإنّ اللّهَ كان به عليمًا» (النساء 4/ 127). تستدعي هذه الآية أخرى تشبهها مشابهة التوأم لأخيه غير أنّها أشكلت على المفسّرين والفقهاء عبر العصور، وذلك لطبيعة التلازم في بنائها الّذي خالف رؤية اللّغويين وتنظير الأصوليين، ونعني الآية 3 من سورة النّساء 4 **«وإن خفتُم ألاّ تُقسِطوا في اليتَامَى فانكِحوا مَا طَابَ مِنَ النِّساءِ لكُم مثنَى وثلاثَ وربَاعَ فإنْ خِفتُم ألاّ تَعْدِلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانُكُم»**.

فليس من تفسير لصرامة الموقف القرآني من أولياء اليتامى إلاّ واحد ونرجعه إلى الأصول العرفيّة التي كان عليها الجاهليون في إخراج الصّغير والمرأة من الميراث. ولمّا نزلت الفرائض على خلاف ما سبق كان القطع مع أحكام هي بمثابة الملكة، فبقي النّص مترصّدا لكامل المراحل في تقبّل الوضع التشريعيّ الجديد النّاشئ ورافضا لأن يتنازل عن أيّ حكم من الأحكام. والغاية من ذلك ترويض أمّة المسلمين على منهج في المواريث يختلف عن الجاهليين وحتّى عن الكتابيين حتى وإن كان اختلافا جزئيّا. ولذلك تتميّز الأحكام بالتنوّع، وتسعى إلى أن تشمل أكثر ما يمكن من أوضاع. بقي أن نفسّر الدّلالة الحكميّة التي نزلت بها الآية 3 من النّساء 4، ونرجئ ذلك إلى مرحلة لاحقة من تحليلنا عندما تكتمل جميع الخلفيات في المواريث.

فمجمل آيات المواريث إذن عشرون آية، منها آيتان في المساكين وذوي القربى، وعشر آيات في اليتامى، وثماني آيات في توزيع الميراث.

في تصنيف المفسّرين لآيات المواريث

صنّف المفسّرون آيات المواريث إلى صنيفين وهما: **آيات الوصيّة، وآيات الفرائض**. ونفضّل مسايرة هذا التصنيف في تحليلنا ليسهل الوقوف عند المشاكل التي أعضل على المفسّرين حلّها.

1 ـ في الوصيّة[1]:

يعرّف ابن العربي الوصيّة فيقول: «هي القول المبين لما يستأنف عمله والقيام به، وهي ها هنا مخصوصة بما بعد الموت، وكذلك في الإطلاق والعرف»[2]، واعتبرها

(1) J. Schacht, Wasiya, EI[1], pp: 1192-1194.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص70.

المفسّرون والفقهاء بابا من أبواب التّشريع في المواريث رغم الاختلاف الّذي ساد مقالاتهم في اعتبار أحكامها إن كانت واجبة أو منسوخة. ولعلّ أسباب الاختلاف ترجع إلى السّياقات المعنويّة الّتي ورد فيها لفظ الوصيّة في النّص القرآني، ممّا دفع بالمفسّرين إلى تمييز السياق التشريعيّ عن بقيّة السّياقات التي نزلت لتوضيح أحكام الوصايا وشروطها.

وانطلقوا في بيان العلاقة الفقهيّة بين هذه الآيات من اعتبار قوله «**كُتِبَ عليكُم إذا حَضَرَ أحَدَكم الموتُ إنْ ترَكَ خيْرًا الوصيّةُ للوالِدَيْن الأقْرَبِينَ بالمعروفِ حقّاً على المتَّقينَ**» (البقرة 2/ 180) نواةً قامت عليها أحكام المواريث في الوصيّة، وحاوروها بمعان شتّى تفصّل ما ورد مجملا، فذهب الشّافعي وأكثر المالكيين وجماعة من أهل العلم إلى أنّها أوّل ما نزل في الميراث، وقال الطّبري رواية عن السّدي: «يوم نزلت هذه الآية كان النّاس ليس لهم ميراث معلوم، إنّما يوصي الرّجل لوالده ولأهله فيقسم بينهم حتّى نسختها «النّساء» فقال «**يوصِيكُم اللّهُ في أولادِكم**» (النساء 4/ 11)»[1]. لكن غابت من المصنّفات الإشارة إلى تاريخ نزول الآية وإن كانت على سبيل الترجيح، وفي هذا السياق التشريعيّ العامّ نزّل المفسّرون جميع الآيات التي أفادت معنى يوحي بالوصيّة:

فألحقوا قوله «**والّذين يُتَوفَّوْن منكُم ويَذَرونَ أزواجًا وصيّةً لأزواجِهِم متاعًا إلى الحَولِ غيْرَ إخْراجٍ**» (البقرة 2/ 240) بالأحكام الخاصّة بالنّفقة على المعتدّة عدّة وفاة، وقاله جماعة من الصّحابة والتابعين، وعنهم روى الطبري في تاريخ العمل بها بأنّ ذلك «كان من قبل أن تنزل آية الميراث، فكانت المرأة إذا توفيّ عنها زوجها كان لها السكنى والنفقة حولا إن شاءت، فنسخ ذلك في «سورة النّساء» فجعل لها فريضة معلومة»[2].

وسلكوا في تفسيرها سبيل مقاربتها بالآيات التي في المائدة 5/ 106ـ108 «**يا أيّها الّذين آمنُوا شهادَةُ بَيْنِكُمْ إذا حضَر أحدُكم الموتُ حينَ الوصيّةِ اثنانِ ذَوَا عَدْلٍ منكم أو آخرَانِ من غيرِكُم إن أنْتُم ضرَبْتُم في الأرْضِ فأصابَتكُم مصيبةُ الموتِ تحبِسونَهما بعد الصّلاةِ فيُقسِمان باللّهِ إن ارتَبْتُم لا نَشتَري به ثمنًا ولو كان ذَا قُربَى ولا نَكْتُمُ شهادةَ اللّه إنّا إذنْ لَمِنَ الآثمينَ (106) فإن عُثِر على أنهما استحقَّا إثمًا فآخرانِ يقومان مقامَهُما من الّذينَ استحقّ عليهِمُ الأوْلَيانِ فيُقسمان باللّه لشهادَتُنا أحقُّ من شهادَتِهما وما اعتَدَيْنا إنّا إذاً لمن الظالمينَ (107) ذلك أدنَى أن يأتُوا بالشّهادةِ على وجْهِها أوْ يخافوا أن تُردّ أيمانٌ**

(1) الطبري، جامع البيان، ج2، ص25.

(2) نفسه، ص 594.

بعد أيمانِهم. .» (108). تتفق جميع الروايات على إرجاع السبب في نزول هذه الأيات إلى خبر تميم الداري، وإن كانت مصنّفات التفسير تختلف في الطرق التي تستند إليها في رواية هذا الخبر.

قدّم ابن العربي عرضا شاملا لأشهر المواقف في تأويل هذه الآيات، فقال: «وفيه روايات مختلفة من طرق كثيرة لو سردناها بطرقها، وسطّرناها بنصوصها، وكشفنا عن أحوال رواتها بالتجريح والتعديل لاتّسع الشرح، وطال على القارئ البرح، فلذا نذكر لكم من ذلك أيسره وورد في الكتاب الكبير أكثره، فنقول: روى الترمذيّ عن محمّد بن إسحاق، عن ابي النّضر، عن باذان مولى أمّ هانئ، عن ابن عبّاس، عن تميم الدّاري في هذه الآية (. .) برئ منها الناس غيري وغير عديّ بن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشّام قبل الإسلام، فأتيا الشّام لتجارتهما، وقدم عليهم مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم بتجارة ومعه جام فضّة يريد به الملك، وهو عظم تجارته، فمرض فأوصى إليهما، وأمرهما أن يبلّغا ما ترك أهله.

قال تميم: فلمّا مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم، ثمّ اقتسمناه أنا وعديّ بن بدّاء، فلمّا قدمنا إلى أهله دفعنا إليهم ما كان معنا، وفقدوا الجام، فسألونا عنه، فقلنا: ما ترك غير هذا، وما دفع إلينا غيره.

قال تميم: فلمّا أسلمت بعد قدومي النبيّ(ص) المدينة تأثّمت من ذلك، فأتيت أهله، فأخبرتهم الخبر، وأديت إليهم خمسمائة درهم، وأخبرتهم أنّ عند صاحبي مثلها، فأتوا به رسول اللّه (ص)، فسألهم البيّنة، فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يقطع به على أهل دينه، فحلف فأنزل اللّه عزّ وجلّ: (الآية)»[1].

فالظّاهر من مختلف هذه المواقف أنّها أجمعت على أنّ آية الوصيّة نزلت بعد إسلام تميم أي بعد السنة التاسعة للهجرة، أي أنّ التفصيل في أحكام الوصيّة قد تمّ في أواخر العهد النّبويّ. وإذا استقام هذا التعليل فلايمكن بأيّ حال الإقرار بأنّ الوصيّة كانت عملا أمر به التنزيل في بداية الوحي ثمّ رفع بالمواريث. وقد تكون هذه الأسباب عاملا في أن طعن بعض العلماء في الرّواية، ونتبيّن ذلك مثلا فيما رواه ابن العربي من أنّ البخاري خرّج هذه الرواية من أصناف الأحاديث الحسنة الغريبة[2]. ومع ذلك اعتمدت هذه الآيات سندا نصيّا يجمع بين المذاهب رغم اختلافها في اعتبار حكمها واجبا أم مرفوعا، فأفادت كلّ مذهب بالدّليل النصّي، وعليها ركّز العلماء في بيان

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج2، ص713.

(2) نفسه، ص714.

وظيفتها التّشريعيّة، لكن بإقصاء التعامل مع الفاصلة التي تكرّرت في الآيات التي في النّساء 4/ 11 ـ12، وهي «**من بعد وصية يوصي بها أو دين**» رغم ما يحتمل أن تفيده من إشارات إلى تاريخ التعامل مع الوصيّة، ولم ينبّه إلى وظيفة هذه الفاصلة سوى الرّازي في سياق تعليله بأنّها منسوخة، فيقول «وأمّا الجمهور القائلون بأنّ هذه الآية صارت منسوخة في حقّ القريب الّذي لا يكون وارثا فأجود ما لهم التّمسّك بقوله تعالى «من بعد وصيّة يوصي بها أو دين»[1].

فما هو حكم الوصيّة في نظر العلماء؟

لا شكّ في أنّ مواقف العلماء لا تتضح إلاّ إذا اقتفيناها عبر العصور ورصدنا الفترات الّتي حصل فيها اختلاف فيمكننا بذلك معرفة مدى التكامل بين الرّؤية الفقهيّة والرّؤية التفسيريّة.

لبلوغ هذه الغاية آثرنا الفصل بين مقالة الفقه ومقالة التفسير، بالرّغم من أنّ مشغل الفقه هو المجال التّطبيقيّ الّذي به نستطيع تقدير مدى ملاءمة النّظريّة للواقع، وهو أيضا المجال الأسبق في التاريخ، لأنّ الفقيه مطالب بأن يسعف بالحلول لمختلف القضايا. وإن اخترنا تقديم مقالة المفسّر فلأنّها متحرّرة من قيود النّازلة وتعتبر أنّ النّصّ المنزّل يحتوي الإجابة عن جميع النّوازل، وما وظيفة العالم سوى الاهتداء إلى مراتب الخطاب القرآنيّ لإظهار الخفيّ من المعاني التشريعيّة المناسبة للنّازلة.

فهل اهتدى المفسّرون إلى موقف موحّد في حكم الوصيّة؟

جمع الطبري مواقف من سبقه ومن عاصره وحصرها في ثلاثة أوّلها:

ـ موقف الضحّاك ومسروق والشعبيّ وجميعهم قالوا «هي محكمة غير منسوخة. وإذا كان في نسخ ذلك تنازع بين أهل العلم، لم يكن لنا القضاء عليه بأنّه منسوخ إلاّ بحجّة يجب التّسليم لها»[2].

ـ وثانيها عن قتادة وعكرمة وابن أبي طلحة والرّبيع «بل هي آية قد كان الحكم بها واجبا وعُمل به برهة، ثمّ نسخ اللّه منها بآية المواريث الوصيّة لوالدي الموصي وأقربائه الّذين يرثونه، وأقرّ فرض الوصيّة لمن كان منهم لا يرث»[3].

ـ وثالث هذه المواقف قاله ابن زيد وابن عبّاس وابن عمر وقتادة في قوله الآخر.

---

(1) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج5، ص54.
(2) الطبري، جامع البيان، ج2، ص121.
(3) نفسه، ص122

«بل نسخ اللّه ذلك كلّه وفرض الفرائض والمواريث، فلا وصيّة تجب لأحد على أحد قريب ولا بعيد»[1].

ومن هذه المواقف يتبيّن أنّ البحث في تاريخ «**الوصيّة**» إنّما كان لحاجة ألحّت على التّابعين، بينما توقفنا مصنّفات التفسير على أنّ الصّحابة ظلّوا على العمل بها، فقد أوصى أبو بكر وعمر. وأُثِرَ عن عليّ أنّه كان يجيزها[2]، ويروي الطّبري عن ابراهيم النّخعي أنّه لمّا ذُكر له أنّ زيدا وطلحة كانا يشدّدان في الوصيّة قال: «ما كان عليهما أن يفعلا، مات النّبيّ(ص) ولم يوص، وأوصى أبو بكر: **أيّ ذلك فعلت فحسن**»[3].

ويتخيّر جمهور الفقهاء التأويل الثاني لأنّه يوفّق بين جميع الأقوال، لكن تتفرّع مقالاتهم عبر العصور ولا سيما بعد الطبري ليتواصل الجدل في مسألة النسخ فيها، وهو في نظرنا دليل على عدم استقرار المقالة على رأي واحد يجمع إليه مختلف المذاهب.

حاول ابن العربي أن يختصرها في نصّ نعتبره شاهدا على أنّ التأريخ للحكم إنّما يتغيّر بسيرورة التاريخ، وهو أيضا شاهد على كيفيّة تعامل الفقيه مع مثل هذه القضايا، فيقول:

«قال علماؤنا وابن القاسم عن مالك: هذه الآية نزلت قبل الفرائض ثمّ أنزل اللّه الفرائض في المواريث فنسخت الوصيّة للوالدين ولكلّ وارث **إلاّ أن تأذن الورثة في شيء فيجوز**».

اتّفق الكلّ على أنّها منسوخة واختلفوا في ناسخها على أربعة أقوال:

الأوّل: أنّ ناسخها آية المواريث.

الثاني: أنّ ناسخها قوله تعالى: **«وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا»** (النّساء 4/ 8).

الثالث: أنّه نسخها أنّ اللّه أعطى كلّ ذي حقّ حقّه لا وصيّة لوارث.

الرّابع: «أنّه نسخها بإجماع الأمّة على إبطالها وأنّ الوصيّة لاتجوز لأحد ممّن سمّى اللّه له فرضا معروفا أو جعل له النّبيّ (ص) حقّا مفروضا»[4].

---

(1) نفسه، ص 124.

(2) نفسه، ص126.

(3) الطبري، جامع البيان، ج2، ص125.

(4) ابن العربي، النّاسخ والمنسوخ، ج2، ص ص17 ـ 18.

فيتبيّن المنحى الجديد الّذي سلكه العلماء بعد القرن الرّابع للهجرة، ومّما لا شكّ فيه أنّ أسبابا وراء غلبة القائلين بالنّسخ، وأهمّها المأزق الّذي نتج عن تعارض أحكام الوصيّة مع المواريث. ثمّ إنّ ابن العربي يجمل ما استقرّ عليه القول في عصره، معتمدا منهجا استدلاليّا يجلّي الحجّة التي بنى عليها الأصوليون شرعيّة الحدّ من وظيفة الوصيّة، وهو منهج قام على سلطة النّقل في رواية حديث عن الرّسول «لاوصيّة لوارث»[1].

ويفرض علينا العمل أن نقلّب بدورنا حجّية هذا الحديث والبحث عن تاريخيّة التّعامل معه فتتبيّن المسافة التاريخيّة بين النّصّ المنزّل والنّص التأويليّ:

في حجّية الحديث «لا وصيّة لوارث»

إن كان هذا الحديث أصلا في اعتبار نسخ آية الوصيّة فقد كان أيضا أصلا دار عليه الاختلاف بين المفسّرين.

والسؤال متى ظهر هذا الحديث في المصنّفات؟

فإذا اعتمدنا التسلسل التاريخيّ يتبين لنا ما يلي:

1 ـ لم يرد في الموطّإ ذكر لهذا الحديث بل على العكس شمل «باب الوصيّة» أحاديث في الحثّ عليها وتفصيل أحكامها، ولا نجد إلاّ إشارة عابرة إلى معنى هذا الحديث في رواية يحيى عن مالك قال: «وسمعت مالكا يقول: إنّ *السنّة الثابتة* عندنا الّتي لا اختلاف فيها أنّه لا تجوز وصيّة لوارث *إلاّ أن يجيز ذلك ورثة الميّت*. وأنّه إن أجاز له بعضهم، وأبى بعض، جاز له حقّ ما أجاز منهم. ومن أبى أخذ حقّه من ذلك»[2]. فهل عني بالسنّة الثابتة عمل الرّسول أم العادة التي ترك الرّسول المسلمين عليها؟

2 ـ لا وجود للحديث في صحيح مسلم بالرّغم من أنه خصّ الوصيّة بباب جمع فيه الأحاديث «الصّحيحة» في نظره، وتؤكّد جميعها أنّها تشريع ثابت[3].

3 ـ إن صحّ افتراضنا أنّ «الأمّ» و«الرّسالة» للشّافعي ومسند أحمد هي جميعها مصنّفات قد دوّنت في أواخر القرن الثّالث للهجرة فإنّنا نعتبر أنّ بوادر هذا الحديث نشأت في أواخر القرن 3هـ/ 9م. وسبب ما ذهبنا إليه يرجع إلى أنّ آثارالشّافعي جمعها

---

(1) الإمام أحمد، مسند أحمد، «حديث عمرو بن خارجة»، ج5، ص 204.

(2) مالك، الموطّإ،ج2، ص 765.

(3) وصحيح مسلم، كتاب الوصيّة، ج11، ص ص 74 ـ 95.

من بعده تلميذه الرّبيع المرادي إملاء، وصنّف روايات أحمد بن حنبل ابنه عبد اللّه من بعده. وليس بخفيّ أنّ الرّواية كائن حيّ يظلّ وهو ساكن في الذّاكرة يتغذّى بمشاغل المجتمعات، فينمو بحسب ما يغذوه، ولذلك لا نجد إجماعا على صحّة هذا الحديث:

* فقد رواه الشّافعي مختصرا، وسايره جمهور العلماء[1].

* بينما يرويه عبد اللّه بن أحمد بن حنبل مكتمل الشّروط، لكن برواية الواحد، رواه عمرو بن خارجة ولم يُحفظ عنه غيرها، فيقول: «حدّثنا عبد اللّه ثني أبي ثنا عفّان قال: ثنا أبو عوانة قال: أنا قتادة عن شهر بن حوشب عن عبد الرّحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة قال:

«كنت آخذا بزمام ناقة رسول اللّه (ص) وهي تقصع بجرّتها ولعابها يسيل بين كتفيّ، / فقال: إنّ اللّه عزّ وجلّ أعطى لكلّ ذي حقّ حقّه، وليس لوارث وصيّة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، ومن ادّعى إلى غير أبيه وانتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة اللّه والملائكة والنّاس أجمعين». قال عفّان: وزاد فيه همّام بهذا الإسناد ولم يذكر عبد الرّحمن بن غنم، وإنّي لتحت جرّان راحلته، وزاد فيه: لايُقبل منه عدل ولا صرف، وفي حديث همّام: أنّ رسول اللّه(ص) خطب وقال: رغبة عنهم»[2].

* ويفيدنا العسقلاني في تعريف عمرو بن خارجة بموقف العسكري من شهر بن حوشب، فيقول «لا يصحّ سماع شهر منه في حديث آخر عند الطّبراني»[3].

تجلّي هذه المواقف أنّ علماء الحديث اضطربوا في مدى صحّة هذه الرّواية، وقد يكون هذا سببا لأن يسكت الطّبري عن روايته، وإن كان قد استحضر معناه في بيان الموقف الثّالث، فهل غيبه لأنّه يجهله؟ أو لكثرة الجدل حول صحّته فآثر الاستناد إلى العلاقة التاريخيّة بين الآيات معتمدا قول المفسّرين بأنّ القرآن مفسّر بعضه بعضا؟ واكتفى بالقول إنّ آية المواريث نسخت الوصيّة للوالدين.

ونشير إلى أنّ الجدل بين العلماء في صحّة الحديث قد بلغ ذروته في عصر ابن العربي، وعادوا إلى تقليبه والبحث عن السّند الأصليّ الّذي بني عليه الحكم بأنّ الآية في الوصيّة منسوخة بالحديث. فيقول ابن العربي: «وأمّا من قال إنّه نسخها «لا وصيّة

---

(1) الشافعي، الأمّ، ج4، ص33.
(2) عبد الّله بن احمد، مسند أحمد، ج5، ص 204.
(3) العسقلاني، الإصابة، ج4، ص627.

لوارث» فنقول بذلك لو كان خبرا صحيحا متواترا حتّى يماثل النّاسخ المنسوخ في العلم والعمل كما شرطناه **بيد أنّه ليس له في الصّحة أصل، وأمّا من قال نسخها إجماع الأمّة، فقد اتّفق علماؤنا على أنّ الإجماع لا ينسخ لأنّه ينعقد بموت النّبيّ (ص)، وتجديد شرع بعده لا يتصوّر.** وهذا الظّاهر على الجملة، بيد أنّ فيه تفصيلا بديعا: وذلك أنّ الإجماع ينعقد على أَثَرٍ ونَظَرٍ، فإن كان الإجماع ينعقد على نظر لم يجز أن ينسخ وإن انعقد على أثر جاز أن يكونَ ناسخا، ويكون النّاسخ الخبر الّذي انبنى عليه الإجماع، وهذه مسألتنا بعينها، فإنّ الأمّة إنّما جمعت رأيها على إسقاط الوصيّة للوالدين لقول رسول اللّه (ص) لكنّه درس وبقي الإجماع الممهّد المقطوع بصحّته. أمّا أنّه قد بقي ما يدلّ عليه في الحديث الصّحيح وهو قول النّبيّ (ص) «ألحقوا الفرائض بأهلها فما أبقت القسمة فهو لأولى عصبة ذكر»[1].

يبدي هذا الموقف حيرة العالم عندما يواجه التباين بين الأصول النظريّة التي أقرّها السلف شروطا في فهم النّص القرآنيّ وعلوما وسائل لترجمة معانيه، وحقيقة ما يحصل عندما يواجه اللاّحق صعوبة الالتزام بظاهرالنّص أو الاكتفاء بتلك الآليات الأصوليّة القائمة حجابا بينه وبين نصّه أدرك ابن العربي من خلال هذا النصّ انعدام التّناسق بين الحكم المنزّل وطبيعة النّص التشريعيّ الّذي نسخه، فأسهم بمحاولة في استبدال المرجعيّة التي أقرّها السّلف بأخرى تستمدّ شرعيتها من الحديث لكن على الشّروط التي أقرّها العلماء. لأجل ذلك واجه اللاّحق مرجعيات نصّية تبدو في الظّاهر متنوّعة غير أنّ محاورتها متعذّرة، والجمع بينها عزيز لأنّ كلّ مرجعيّة من هذه المرجعيات نشأت نتيجة ظرف نسبيّ. وإن اشتهرالحديث «لا وصيّة لوارث» فللحدّ من تزايد الحلول المتكثّرة الّتي أوجدها المجتمع حتّى يوسّع من ضيق الأحكام.

ويستوقفنا أيضا من خلال ما توفّر لنا من نصوص أنّ جرأة تقليب هذا الحديث إنّما بدأت منذ أواخرالقرن 5 هـ/ 11م، وذلك لما حصل للعلماء من الآليات المعرفيّة لنقد منهج أسلافهم من الفقهاء ومحاورتها بالأصول الّتي وضعت لأن تقوم عليها الأحكام. فكان الكيا الهرّاسي منشغلا بالبحث عن تعليل توفيقيّ بين تأكيد صحّة نظريّة الشّافعي في أنّ نسخ القرآن بأخبار الآحاد لا يصحّ وحقيقة ما حصل، فأجاب «بأنّ ذلك لا يمتنع من طريق النّظر في الأصول، فإنّ بقاء الحكم مظنون فيجوز أن ينسخ بمثله»[2].

---

(1) وابن العربي، الناسخ والمنسوخ، ج2، ص ص18ـ 19.

(2) الكيا الهرّاسي، أحكام القرآن، ج1، ص58.

فما اعتُبِر أصولا في التّشريع الإسلاميّ إنّما هي في الحقيقة مرجعيات نصّية أسهم الشّافعي بقسط وافر في إخضاعها لقوانين وتصنيفها إلى أبواب، لكنّها ظلّت تتنامى بتنامي الجدل بين العلماء، ولذلك تحوّلت إلى مفاهيم فضفاضة تسعى إلى احتواء الحلول وتخشى القطيعة مع المسائل لما في ذلك من إقالة الفقيه عن سلطته في المجتمع.

لذلك خالف القرطبي جميع من سبقه في تفسير آية الوصيّة، وانشغل باستنباط أحكام الوصّية، وهو في رأينا دليل على استقرار رؤية العلماء على الوجه الّذي أثبته خبر عمرو بن خارجة لا كما أبانه النّص القرآنيّ في ظاهره.

2 ـ في الفرائض

سلك المفسّرون في تصنيف آيات المواريث سبيل الانتقاء، ورشّحوا منها آيات أصولا في التّشريع للمواريث وأخرى نزلت تخصيصا لما سبق نزوله. ومن هذا المنطلق أمكنهم الخروج من مأزق «النّسخ» ومن معضلة إبطال عمل آية بفرض آية أخرى. وإن تيسّر لهم ذلك فقد واجهوا صعوبة ثانية تاريخيّة اقتضت منهم أن يرسوا آيات المواريث في انتظام مرحليّ يدعّم مقالة التّخصيص على أساس محاورة أسباب النّزول. وإن كانت هذه الصعوبة سببا دفع بالمفسّرين إلى مساءلة التّاريخ فقد كانت أيضا غاية سعوا بها إلى إنشاء نصّ تناغم فيه المعطى التاريخيّ مع النصّ الموحى.

فكيف تجلّت طبيعة هذا النّص التّاريخيّ؟ وهل حمّل الأدلّة الكافية لأن يفصّل المجمل ويخصّص العامّ؟

نزل الميراث بصريح لفظه كما في قوله «**يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرها**» (النساء 4/ 19)، وإلى جانب ذلك استند المفسّرون إلى جملة من الآيات لا تحمل في ظاهر لفظها معنى الميراث، وتدور مضامينها حول الأموال واوجه تصريفها، ومنها الأية «**وآتوا اليتَامَى أمْوَالَهُم ولا تَتبدّلُوا الخبِيثَ بالطّيِّبِ ولاتَأْكُلُوا أموَالَهُم إلى أموَالِكُم إنّه كان حُوبًا كبيرًا**» (النساء 4/ 2)، وفي قوله «**ولا تُؤْتُوا السفهَاءَ أمْوَالَكُم الّتي جَعَلَ اللّهُ لكُم قيَامًا وارزقُوهمْ فيهَا واكسُوهُم وقولُوا لهُم قوْلاً معروفًا**» (النساء 4/ 5)؛ كما ذهب المفسّرون إلى أنّ معنى النّصيب في القرآن إشارة إلى الميراث، وذلك في قوله «**للرّجالِ نصِيبٌ ممّا تَرَكَ الوالِدانِ والأقرَبُونَ وللنّساءِ نصيبٌ ممّا تَرَكَ الوالدانِ والأقربُونَ ممّا قلّ منهُ أو كثُرَ نصيبًا مفروضًا**» (النّساء 4/ 7)، وبنفس التأويل فسّروا معنى الرّزق في قوله «**وإذا حضر القسمةَ أولُوا القُربَى واليتامَى والمساكِينُ**

فارْزُقُوهُم منهُ» (النساء 4/ 8). وتميّزت هذه الآيات بما ضمّنته من أحكام مفصّلة مثّلت نسيجا نصيّا بنى عليه المفسّرون مقالتهم في المواريث.

ويقتضي منّا العمل تحليل السّبل التي سلكها المفسّرون/ الفقهاء في فهم هذه الآيات:

فقد اتّبعوا في تصنيف آيات المواريث مسلكين:

* فأمّا المسلك الأوّل فيتمثّل في جمع الآيات التي نزلت فيها أحكام صريحة ومضبوطة من حيث توزيع الميراث وأدرجوها تحت عنوان «**باب الفرائض**». وأجمعوا على أنّها أوّل الآيات التي نسخت **الوصيّة**، واستندوا في ذلك إلى آيتي الفرائض اللّتين في النساء 4/ 11 و12 وإلى ما أوردته قصص التّزول في أسباب نزول الآيتين:

فأرجع الطبري تاريخ نزولها إلى موت عبد الرّحمن أخي «حسّان الشّاعر، وترك امرأة يقال لها أمّ كجّة، وترك خمس أخوات، فجاءت الورثة فأخذوا ماله، فشكت أمّ كجّة ذلك إلى النّبيّ (ص)، فأنزل اللّه تبارك وتعالى هذه الآية»[1].

بينما يذكر ابن العربي لنزولها ثلاث روايات مختلفة: الأولى أسماها «بحديث سعد»، ويعني سعد بن أبي وقّاص، «والظّاهر أنّه أخذها من الموطّإ[2] قال: عادني رسول اللّه (ص)عام حجّة الوداع في مرض اشتدّ بي، فقلت: يا رسول اللّه، أنا ذو مال ولا يرثني إلاّ ابنة لي، أفأتصدّق بمالي كلّه؟ قال: لا. قلت: فالثّلثان؟ قال: لا. قلت: فالشطر؟ قال: لا. الثّلث، والثلث كثير، إنّك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفّفون النّاس»[3].

ويذكر الرّواية الثانية مطوّلة عن جابر بن عبد اللّه، وهي مسقطة في الموطّإ، وأهمّ ماورد فيها أنّ امرأة من الأنصار وهي جدّة خارجة بن زيد بن ثابت «جاءت بابنتين لها إلى رسول اللّه (ص) فقالت: يا رسول اللّه، هاتان ابنتا سعد بن الرّبيع قتل معك يوم **أحد**، وقد استفاء عمّهما مالهما وميراثهما كلّه، فلم يدع لهما مالا إلاّ أخذه، فما ترى يا رسول اللّه؟ فواللّه لا تُنكحان أبدا إلاّ ولهما مال»[4].

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج3، ص617.
(2) مالك، الموطّإ، ج2، ص763.
(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص 331.
(4) نفسه، ص333.

وينقل الرّواية الثّالثة عن البخاري، بشهادة جابر بن عبد اللّه أنّ الآية قد نزلت فيه[1].

والنّتيجة من هذه الرّوايات أنّ المواقف من سبب نزول الآية مختلفة، وهو اختلاف قائم على فارق في الزّمن ليس بهيّن من السنة الثالثة للهجرة إلى التاسعة، سيما أنها فترة نزلت فيها أكثر الأحكام، أضف إلى ذلك أنّ المفسّرين اعتمدوا نفس هذه الرّوايات المذكورة لتفسير أسباب نزول لآيات أخرى، مثل رواية جابر ابن عبد اللّه وقد وظّفها الطبري في قصّة نزول الآية **«ويستفتونك في النساءِ قلِ اللّهُ يُفتيكم فِيهِنّ وما يُتلى عليكُم في الكتَابِ فِي يتَامَى النّساءِ اللاّتي لا تُؤْتُونَهُنّ ما كُتِبَ لهنّ»** (النساء 4/ 127)، وينقل الخبر رواية عن السدّي قال: «كان جابر بن عبد اللّه الأنصاري ثمّ السّلميّ له ابنة عمّ عمياء، وكانت دميمة، وكانت قد ورثت عن أبيها مالا، فكان جابر يرغب عن نكاحها، ولا يُنكِحها رهبة أن يذهب الزّوج بمالها، فسأل النّبيّ (ص) عن ذلك، وكان ناس في حجورهم جَوارٍ أيضا مثل ذلك، فجعل جابر يسأل النّبي(ص): أترثُ الجارية إذا كانت قبيحة عمياء؟ فجعل الرّسول يقول: نعم فأنزل اللّه فيهنّ هذا»[2].

والحاصل من هذا الاختلاف في الرّوايات أنّ العلماء لم يهتدوا إلى سبب يجمع بينهم، بالرّغم من أنّ أكثرهم يذهب إلى أنّ آية الفرائض قد نزلت في بنات سعد بن الرّبيع، أي بعد غزوة أحد في السنة 3هـ/ 9م، ويكون هذا التاريخ علامة تاريخيّة يهتدون بها إلى الفصل بين معاني المواريث، ومنها أيضا يؤكّدون أنّ التشريعات بدأت تنزل منذ فترة سابقة للفتح، لكن تظلّ هذه العلامة ترجيحيّة إذا استحضرنا أنّ جابر بن عبد اللّه هو الرّاوي لخبر سعد بن الرّبيع، وقد قال فيه الإخباريون إنّه استصغر في بدرٍ وأُحُدٍ[3]، وبذلك لايستقيم أن يكون شهد الحادثة ورواها من دون بقيّة الصّحابة. وهي علامة ترجيحيّة أيضا إذا استحضرنا الاختلاف بين المفسّرين في الاتّفاق على سبب واحد في نزول هذه الآية. ولجميع هذه الأسباب عدل القرطبي عن مساءلة قصص التّنزول ومال إلى تقليب العبارة القرآنيّة بغية احتواء ما أفلت من صيغ يمكن أن تنفتح على مشاغل المجتمع. وذلك هو المسلك الثّاني:

* ويتمثّل في البحث عن الدّليل اللّفظيّ الّذي به تتبيّن الأحكام: فقد خضعت هذه المسألة لاجتهاد العالم في بحثه عن علاقة تاريخيّة بين الآيات استنادا إلى مقاصد

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص333.
(2) الطبري، جامع البيان،ج4، ص299.
(3) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج1، ص 350.

الخطاب ودرجات البيان فيه، وهو عبارة عن *«غروب في أعماق النّص»* بحثا عن قرائن توصل إلى المعاني التي يجب فهمها من المواريث. ولعلّ السّبب الّذي دفع بالمفسّرين إلى هذا المنحى هو اجتهادهم في استيعاب آيات أدركوا إمكانية حمل معانيها على المواريث. يقف الطبري دون هذا المنهج في التأويل، فيقول بمناسبة تفسير الآية **«والّذينَ عَقَدَت أيمانُكُم فآتوهُم نَصِيبَهم»** (النساء 4/ 33): «فالواجب أن يكون الصّحيح من القول في تأويل قوله (الآية)، هو ما ذكرنا من التّأويل، وهو أنّ قوله «**عقدت أيمانكم**» من الحلف، وقوله «**فآتوهم نصيبهم**» من النصرة والمعونة والنّصيحة والرأي على ما به أمر رسول الله (في الأخبار التي ذكرناها عنه، دون قول من قال: معنى قوله فآتوهم نصيبهم، من الميراث»[1].

فقد قلّب العلماء معاني الحلف والنّصرة كما وردت في النّساء4/ 33، وعمدوا إلى توظيف مختلف المعاني التي يمكن أن يحيل عليها هذان اللّفظان في سياق تفسير الآيات الّتي في آخر الأنفال 8، وهي قوله «**والّذين آمنُوا ولم يُهاجِروا مَا لَكم مِن وِلايَتِهِم مِن شيْءٍ حتَّى يُهاجِرُوا وإنْ اسْتَنْصَروكُم في الدِّينِ فعَلَيْكم النَّصْرُ**» (آ 72)، وقوله «**والّذين آمنُوا وهاجرُوا وجاهدُوا في سبيلِ اللّهِ والّذينَ آوَوْا وَنَصَرُوا**» (آ74)، وقوله «**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض**» (آ 75)، واعتبروا جميع هذه الآيات قد تضمّنت الأحكام المفصّلة للوَلاية والميراث مستندين في ذلك إلى ما روي عن ابن عبّاس وقتادة، ويستتبع هذا التأويل شرعية إدراج آخر الأنفال8 في سياق تاريخيّ يختصر كامل المراحل التي مرّت بها الأحكام من **الوصيّة** إلى **المؤاخاة** بين المسلمين ووصولا إلى **المواريث**.

غير أنّ الطبري يخرج عن جمهور العلماء بقراءة لهذه الآيات شذّت عن هذا السّياق التأويليّ، فيقول: «قال أبو جعفر: أولى التأويلين بتأويل قوله «والّذين كفروا بعضهم أولياء بعض»، قول من قال: معناه: انّ بعضهم أنصار بعض دون المؤمنين، وأنّه دلالة على تحريم اللّه على المؤمن المقام في دار الحرب وترك الهجرة، لأنّ المعروف في كلام العرب من معنى «الوليّ»، أنّه النصير والمعين، أو ابن العمّ والنّسيب. فأمّا الوارث فغير معروف ذلك من معانيه، إلاّ بمعنى أنّه يليه في القيام بإرثه من بعده. وذلك معنى بعيد، وإن كان قد يحتمله الكلام. وتوجيه معنى كلام اللّه إلى الأظهر الأشهر أولى من توجيهه إلى خلاف ذلك»[2].

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص59.

(2) نفسه، ج6، ص296.

كان من الممكن أن يكتسب الطبري بموقفه طرافة لو استرسل فيما تبقّى من تأويل الآيات على نفس السبيل التي سلكها في تفسير هذه الآيات، غير أنّه سرعان ما انثنى عن طريقه عندما انتقل إلى تحليل مفهوم **الولاء** وقد اقترن بلفظ «المؤمنين» مرّة و«أولي الأرحام» مرّة أخرى، فيعتبر ورود الصيغة القرآنيّة بهذه الكيفيّة دليلا على صحّة ما أبان العلماء من أنّ «**الولاء**» هو النصرة والميراث[1].

يظهر من هذا الموقف منهج العالم في استدعاء المشاغل الفقهيّة بالبحث عن القرائن اللّفظيّة من غير أن يهمل مواقع الألفاظ في الصياغة القرآنيّة فأضحى النّص القرآنيّ منفتحا على مشاغل المتفقّه فيه، وهو ما قصدناه بقولنا «*غروبا في أعماق النّص*». فالطبري كان من خلال تنقّله عبر التّحوّلات الدّلاليّة التي تلبّست بلفظ الولاء مشدودا إلى حقيقة الجدل بين الفقهاء في نوازل شغلتهم وعجزوا في الآن نفسه عن الاهتداء إلى القرينة النّصيّة التي تهدي إلى الحكم. ولذلك كان مسهما بمقالة فقهيّة تمنع «توريث الكافر» استنادا إلى مفهوم الولاية في الدّين. ولا نعتبر القضيّة يسيرة إذا استحضرنا أنّ النّص القرآنيّ حلّل نكاح الكتابيّة بينما حرّم النّصّ الفقهيّ توريثها باعتبارها كافرة. وإن تراجع الفقهاء باعتماد مخرج فقهيّ يجيز وصاية الرّجل لامرأته الكتابيّة فإنّ الطّبري بتراجعه قد أغلق كلّ باب ميسّر للتأويل وداع إلى الاجتهاد، وخاصّة أنّه قد بناه على آية من القرآن.

أمكن بفضل هذا المنهج أن تنفتح حدود النّص التشريعيّ في المواريث بجمع المتفرّق من الألفاظ والمعاني المحيلة على الموارثات. ورغم حرص العلماء على تصنيفها بحسب نزولها فإنّهم عجزوا عن ذلك لعدم الاهتداء إلى الأحداث التاريخية التي تنظّم العلاقة بين مختلف معانيها، ونهتمّ فيما يلي بتفسيرها:

فهل يمكن ترتيب أحكام المواريث تاريخيّا ؟

نطرح هذا السّؤال لما لمسناه من حرص بعض المشتغلين بالعلوم القرآنيّة من المستشرقين على تصنيف الآيات الهامّة في التشريع بحسب نزولها، وتميّز منهم الباحث ي. شاخت (J. Schacht) حين قدّم دراسة تأليفيّة لمشغلي «الميراث» و«الوصيّة» في دائرة المعارف الإسلاميّة. وبنى المقالين على أساس تصنيف تاريخيّ جامع يسهم في توضيح الرّؤية للمواريث، ونبدأ بعرض موقفه[2]:

---

(1) نفسه.

2) راجع: J. Schacht, "Miràth " EI^2, vol VII, pp: 109-113; "Wasiya", vol IV, pp: 1192-1194.

اعتبر شاخت أنّ آيات المواريث تتنزّل في مرحلتين تاريخيتين ضمن المرحلة المدنيّة الأولى، وهما:

مرحلة أولى تبدأ من الهجرة إلى المدينة وتنتهي في رمضان السنة الثانية للهجرة، أي مع غزوة بدر الكبرى، وأرّخ لها الإخباريون بثمانية عشر شهرا من يوم الهجرة. وفي هذه الفترة ينزل شاخت حكمين الأوّل هو حكم **الوصيّة** الّذي في قوله «**كتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن تركَ خيرًا الوصيّةُ للوالدينِ والأقربينَ بالمعروفِ حقًا على المتّقينَ**» (البقرة 2/ 180)، ويرجّح أنّها نزلت قبل رمضان من السنة الثانية للهجرة، غير أنّها لم تدع إلى القطع مع تشريعات الجاهليّة بقدر ما كانت حريصة على حصر الوصاية في الآباء وذوي الأرحام، ولذلك نزلت آيات في كيفيات الوصاية والإشهاد وهي الآيات التالية: البقرة 2/ 176 و240، والنّساء 4/ 37، والمائدة 5/ 106 ـ 108[1].

أمّا الحكم الثّاني، فهو **المؤاخاة**[2]، وخضع بدوره في نظر شاخت لمرحلتين: الأولى كان فيها الإقرار بالموارثات بين المهاجرين، والقطعُ مع أقاربهم الّذين بقوا بمكّة، وإن كانوا مسلمين، وفي نفس هذه السنّة الأولى للهجرة نسخ الرّسول هذا الحكم بإقرار المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، ونزل النّصّ تزكية له في الآيتين اللّتين في الأنفال 8 وهما: «**والّذين آمنوا ولَم يهاجرُوا ما لكمْ مِن وِلايَتِهِم مِن شَيْءٍ حتّى يُهَاجِروا وإن اسْتنصَروكُم في الدّينِ فعلَيكم النّصْرُ إلاّ على قومٍ بينَكم وبينَهُم ميثاقٌ واللّهُ**

(1) وهذا نصّ الأيات ونظنّ بدءا أنّ شاخت قصد بالآية176 من البقرة2 الآية التي تليها في الترتيب ورقمها177، ونصّها «**ليس البرّ أن تُولُّوا وجوهَكُم قِبَلَ المشرقِ والمغربِ ولكنَّ البرَّ من آمَنَ باللّهِ واليوم الاخرِ والملائكةِ والكتابِ والنّبيينَ وآتى المالَ على حُبِّهِ ذوي القربَى واليتامَى والمساكينَ وابنَ السّبيلِ والسّائلينَ وفي الرِّقابِ وأقامَ الصلاةَ وآتى الزّكاةَ. .**» وقوله «**والّذين يتوفّونَ منكم ويذرونَ أزواجًا وصيّةً لأزواجِهِم متاعًا إلى الحولِ غيرَ إخراجٍ فإنْ خرجنَ فلاَ جُناحَ عليكُم في ما فَعَلْنَ في أنْفُسِهِنّ. .**» البقرة2/ 240)، ولا نعلم إن كان شاخت قد قصد بالآية37 من النّساء4 قوله «**الّذين يبخَلون ويأمُرونَ الناسَ بالبُخلِ ويكتُمُون ما آتاهُم اللّهُ من فضلِه واعتدنَا للكافرينَ عَذَابًا مَهينًا**» أو الآية الموالية لها وهي قوله: «**الّذين ينفقونَ أموالَهُم رئَاءَ النّاسِ. . .**» (النساء4/ 38). وأمّا الآيات التي في (المائدة5/ 106ـ 108) فهي التالية «**يا أيّها الّذينَ آمنوا شهادةُ بَيْنِكُمْ إذا حضر أحدَكُم الموتُ حينَ الوصيّةِ اثنانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُم أو آخَرَان مِنْ غَيْرِكُم إنْ أنتم ضَرَبْتُم في الأرضِ فأصابَتْكُم مصيبةُ الموتِ تحْبِسونَهُما مِنْ بَعْدِ الصّلاةِ فيُقسمان باللّهِ إن ارْتَبْتُم لا نشْتَرِي به ثَمَنًا ولو كان ذَا قربَى ولا نكتُم شهادةَ اللّهِ إنّا إذنْ لمِنَ الاثمين (106) فإن عُثِر على أنّهمَا استحقّا إثمًا فآخَرَانِ يقومانِ مقامَهُما من الّذينَ استحقّ عليهِم الأوْلَيَانِ فيقسمان باللّه لشهادتُنا أحقُّ من شهادتِهما وما اعتَدَينا إنا إذًا لَمِنَ الظّالمينَ(107) ذلك أدْنَى أن يأتُوا بالشّهَادة على وَجهِهَا أو يخافُوا أن تُردَّ أيمانٌ بعدَ أيمانِهِم. .(108)**».

(2) راجع. M.Watt, Mu'àkhàt, EI[2], vol VII, p: 255.

بمَا تعْمَلُون بصيرٌ» الآية 72، والثانية في قوله «والّذين آمنوا من بعدِ وهاجرُوا وجاهدُوا معكُم فأولئكَ منكُم وأولُو الأرحامِ بعضُهُم أولَى ببعضٍ في كتابِ اللّهِ إنّ اللّهَ بكلِّ شيءٍ عليمٌ» الآية 75. وينهي شاخت هذه المرحلة التاريخيّة الأولى بنزول الآية 6 التي في الأحزاب33 لتنسخ الحكم بالمؤاخاة في قوله **«النّبيُّ أولَى بالمؤمنينَ من أنفسُهِم وأزواجُه أمّهاتُهم وأولُو الأرحامِ بعضُهم أولَى ببَعضٍ في كتابِ اللّهِ منَ المؤمنينَ والمهاجرينَ إلاّ أن تفعلُوا إلى أوليائِكم معروفًا كان ذلكَ في الكتاب مسطورًا»**.

وتبدأ المرحلة الثانية في تاريخ نزول أحكام المواريث بعد أُحُد أي بعد شهر شوال من السنة الثالثة للهجرة، وذلك لمّا كثر عدد المستشهدين وبقي أرامل ويتامى احتار الرّسول في توزيع المواريث بينهم، خاصّة أنّ النّص القرآنيّ نسخ أعراف الجاهليّة بالوصيّة والإنفاق على المعتدّة من مال زوجها المتوفّى حولا. فنزلت آيات الفرائض التي في (النّساء 4/ 7 ـ14)، ثمّ بعد فترة لم يضبطها، نزل التوضيح في شأن الكلالة (النساء 4/ 176). وهكذا فإنّ التشريع للمواريث حسب شاخت اكتمل في السنة الثالثة للهجرة.

لنا على ماقدّم شاخت ملاحظتان:

1 ـ فقد حاول تبسيط العلاقة التاريخيّة بين هذه المجموعة من الآيات، ونعتقد أنّها أشدّ تعقيدا لنزولها في أرضيّة متحرّكة مرّت بمرحلة انتقاليّة من نقض سابقة لها إلى تأسيس رؤية بديل امتزج فيها الإيمان بالعمل، وهو في رأينا منهج يتطلّب مراحل حتى يخرج في شكله المكتمل، وخاصّة إذا استحضرنا الصعوبات التي واجهها الرّسول في أوّل هجرته إلى المدينة ليلزم المؤمنين بمبادئ الإيمان الإسلاميّة، فقبل التعامل مع المنافقين، وتواصل هذا العمل حتّى ما بعد الفتح في المؤلّفة قلوبهم وفي طرق توزيع الفيء. لأجل ذلك لم يعمل الرّسول على تثوير أعراف العرب بقدر ما كان محاورا لها[1].

ونعتقد أنّه من العسير أن نعتبر جميع أركان الوصيّة قد اكتمل نزولها في السنة الثانية للهجرة، حتّى وإن كان على الترجيح، ونعتقد أنّ شاخت استند فيما ذهب إليه إلى ما رواه بعض المفسّرين في أسباب نزول هذه الآيات، وإن بدت مقالاتهم يقينيّة فإنّهم غيّبوا حقيقة مواقف من سبقهم من العلماء من تاريخ النّزول، وما نشأ عن هذه المواقف من جدل بلغ بهم درجة التراشق بالنعوت[2]. بينما ذكر الإخباريون باتّفاق أنّ

---

(1) M. Watt, Wasiya, p 255.

(2) ابن العربي، الناسخ والمنسوخ، ج2، ص ص 146 - 147.

الرّسول خرج إلى بدر ومعه سبعة وسبعون رجلا من المهاجرين، ومائتان وستّة وثلاثون رجلا من الأنصار[1]، ونعتبر أنّ هذا العدد الّذي قدّمه الإخباريون يحمل وجها من الحقيقة في قلّة عدد المسلمين بُعيد الهجرة، وكان محمّد النّبيّ في هذه الفترة ينشد النّصر بنشرالدّعوة والترغيب لا بالوعيد والتّشديد، ولذلك نستبعد أن تكون معظم التّشريعات قد أخذت في التّزول أو اكتملت ولا سيما منها المواريث.

2 ـ أمّا الملاحظة الثانية فتخصّ المعنى الّذي أفادته آيات اعتبرها شاخت في معنى الميراث، وهي: الآيتان اللّتان في البقرة 2/ 176 أو177، والآيتان اللّتان في النّساء 4/ 37 أو 38، والآيتان اللّتان في الأنفال8/ 72، 75[2].

فالقارئ لا يقف في هذه الآيات على ما معنى من المعاني يفيد بأنّها نزلت في المواريث، واللاّفت أنّ شاخت انساق إلى نفس ماذهب إليه المفسّرون في توظيف هذه الآيات لتوسيع الحقل التشريعيّ للميراث، فقد أوّلوا لفظ «**الولاء**» و«**الإنفاق**» بالوصاية في الميراث[3]، بينما أفادتنا مصنّفات الفقه، مثلا، بتأويل مختلف للآيتين اللّتين في الأنفال 8، ويستمدّ هذا التأويل شرعية إذا صدر من علماء اختصّوا بفقه الأموال من مواريث وخراج وزكاة.. ومن هؤلاء العلماء أبو عبيد القاسم بن سلام الّذي صنّف الآيتين في باب «العطاء لأهل الحاضرة وتفضيلهم على أهل البادية»، فيقول في تفسيرهما «قال ابن عبّاس: ترك رسول اللّه (ص) النّاس يوم توفّي على أربع منازل، مؤمن مهاجر، والأنصار، وأعرابيّ لم يهاجر، إذا استنصره النّبيّ (ص) نصره، وإن تركه فهو إذنه له، وإن استنصروا النّبيّ (ص) كان حقّا عليه ينصرهم (...) والرّابعة التّابعون بإحسان»[4].

والنّتيجة أنّ وضع آيات المواريث في مسار تاريخيّ أمر يكاد يكون مستحيلا، لأنّ الاشتغال بتاريخيّة العلاقة بين الآيات إنّما هو حاجة تأخرت عن جمع المصحف،

---

(1) الطبري، تاريخ الأمم، ج1، ص25؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ص118.

(2) وهذه الآيات هي: من البقرة2: «**ذلك بأنّ اللّه نزّلَ الكِتابَ بالحَقّ وإنّ الّذينَ اختَلَفوا في الكِتابِ لفي شِقاقٍ بعيدٍ**» (176)، «**وآتى المالَ على حُبِّهِ ذَوي القُربَى واليتَامى والمساكينِ وابنَ السَّبيلِ والسَّائلينَ وفي الرِّقَابِ**»(177)؛ ومن النساء4: «**الّذين يَبْخَلونَ ويأمُرونَ النّاسَ بالبُخلِ ويَكْتُمونَ ما آتاهُم اللّهُ من فَضْلِهِ**» (37)، «**والّذينَ يُنفِقون أموالَهُم رئَاءَ النّاس ولا يؤمِنونَ باللّه**» (38)؛ ومن الأنفال 8: «**وعدَ اللّه المؤمِنينَ والمؤمِنات جنّاتٍ تجْري مِنْ تحْتِها الأنْهارُ خالِدِينَ فيها**» (72)، «**ومنهم مَنْ عَاهَدَ اللّهَ لئنْ آتانَا مِنْ فَضْلِهِ لنَصَّدَّقَنّ ولنَكُونَنّ من الصالحينَ**» (75).

(3) الطبري، جامع البيان، ج4، ص 59.

(4) ابن سلاّم، كتاب الأموال، ص 292.

ونشأت بسبب التزام العلماء بمقالة رسميّة تدعّم المسار العامّ في الفقه وتجمع بين مختلف المقالات المذهبيّة، وهو أمر لم يمكن تحقيقه في تاريخ الفقه عموما.

في طبيعة الأحكام كما اهتدى إليها العلماء وكما تجلّت في التّطبيق.

تقتضي منّا المسألة أن نجيب عن قضيتين هما:

1 ـ في قيام الأحكام على النّص.

2 ـ في المسائل المتولّدة من تطبيق الأحكام.

1 ـ في قيام الأحكام على النّصّ

واجه المفسّرون والفقهاء في استنباط الأحكام وتصنيفها أنواعا مختلفة من المعاني القرآنيّة، فمنها الأحكام التي نزلت صريحة ومفصّلة، ومنها التي نزلت عامّة، بينما سكتت عن حالات اجتماعيّة وغابت رؤية الشرع فيها. وتبعا لذلك تحدّدت وظيفة العالم في توضيح المجمل وإبانة ما سكت عنه النّص، لكن على أساس الاحتماء بالنصّ وتوضيح المسالك في مساءلة التّراكيب الجامعة التي قام عليها الخطاب القرآنيّ. فتولّد عن ذلك جملة من المسائل المتّصلة بالمواريث، ونذكر منها تلك التي شدّت المفسّرين وحيّرتهم:

* فمنها تعالق معاني المواريث ببعضها البعض:

وأثاروا في هذا المجال مسألة منهجيّة قائمة على كيفيّة الجمع بين الوصيّة والمواريث في نصّ تشريعيّ واحد.

فقد تكرّر لفظ الوصيّة في جلّ آيات المواريث، الأمر الّذي حمل الفقهاء على أن يخصّصوا لها مكانة في استنباط الأحكام، رغم ما أجمعوا عليه في التّنظير للعلاقة التّاريخيّة بين الآيات.

فالملاحظ من خلال نصوص التفسير أنّ الصّحابة ومن بعدهم التابعين لم يحرجهم الاستعاضة عن الفرائض بالوصيّة، ويقدّم ابن العربي بيانا مستفيضا يجسّم أنّ العمل بأحد الحكمين إنّما كان خاضعا للاجتهاد، ولم يحدث التضييق إلاّ عندما سعى الفقهاء إلى تفسيرهما من منظور الناسخ والمنسوخ، فيقول «ليس فيها نسخ لأنّها لا تعارض آية المواريث إنّ اللّه قد أعطى كلّ ذي حقّ حقّه وقسم لكلّ حظّه ولم يعم الميراث جميع القرابات وإنّما خصّ به أعيانا منهم، وبقي سائر أهل القربى مسكوتا عنهم في آية المواريث فإن تناولهم قول في آية أخرى حملت على معناها. ووجه الجمع بينهما ظاهر وهو أن يقال: إنّ الميراث للمعيّن من ذوي القربى ومن ليس له في

آية المواريث اسم كان المراد بالإرضاخ[1] له عند القسمة. وعلى هذا المعنى حمل الآية السلف فقالوا: إنّ القاسم بن محمّد روى أنّ عبد اللّه بن عبد الرّحمن قسم ميراث أبيه وعائشة حيّة فلم يبق في الدّار احد إلاّ أعطاه وتلا هذه الآية[2]. قال القاسم فذكرت ذلك لابن عبّاس فقال: ما أصاب إنّما هذه الوصيّة. يريد أن يوصي الميّت لقرابته.

وقال ابن زيد: القسمة ها هنا الوصيّة

والقول ما فعله عبد الرّحمن، لا ما أشار إليه ابن زيد ولا ما روي عن ابن عبّاس، فإنّ القسمة هي فصل المال المتروك بين أهل الميراث والعادة جارية بحضور القرابة والنّاس كذلك، فيستحبّ لهم أن يواسوهم ويجملوا القول ويحسنوه لهم.

وأمّا من قال إنّ ذلك واجب فلو كان واجبا ما خصّ به من حضر من القرابة دون من غاب، واللّه أعلم»[3].

والمرجّح أنّ التشريع نحا إلى التّضييق عندما خيف على أحكام المواريث من النّسيان وتعويضها بالوصيّة. فكانت دعوة الفقيه إلى وجوب الرّجوع إلى أحكام المواريث في القسمة واعتبارها علوما في الفرائض يجب التّعمّق فيها والإحاطة بفروعها.

* ومن هذه المسائل بحث المفسّرين في مدى دلالة الإسم على مسمّاه حتى يُلحق بالفريضة.

إذ يندرج ضمن هذا المشغل المسائل التي أعضل على المفسّرين حلّها: ونرجعها إلى مسألتين ارتسمتا في مشاغل الفقهاء، واحتدّ فيهما الجدل: الأولى تتعلّق بخصوصية لفظ الكلالة، والثانية تتعلّق بقضيّة هي في ظاهرها لغويّة لكنّها في الحقيقة متجذّرة في مشاغل المشرّع، ونعني مسألة توظيف اللّفظ في حقيقته ومجازه «دفعة واحدة».

فأمّا خصوصيّة لفظ **الكلالة**، فقد نزل كما بينّا في أوّل الفصل، في آيتين الآية 12 التي في النّساء4 والآية 176 من نفس السورة. وأجمع المفسّرون على أنّ الرّسول فارق الجماعة ولم يدل فيها بالقول الفصل، الأمر الّذي أشكل على من خلفه من الصّحابة

---

(1) رضخ وأرضخ له رضخا وإرضاخا أعطاه عطاء غير كثير، ابن منظور، لسان العرب، (رضخ)، ج1، ص 1175.

(2) الآية هي «**وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقُوهُم منهُ، وقُولُوا لَهُم قَوْلاً معروفًا**» (النساء4/ 8).

(3) ابن العربي، الناسخ والمنسوخ، ج2، ص ص146ـ 147.

وخاصّة منهم عمر الّذي أثرت عنه روايات كثيرة في شأن الكلالة، مثل إلحاحه على الرّسول في السؤال عن معنى الكلالة، فقد «خطب في النّاس يوم الجمعة فقال: إنّي واللّه ما أدع بعدي شيئا هو أهمّ إليّ من أمر الكلالة، وقد سألت عنها الرّسول (ص) فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها، حتّى طعن في نحري وقال: تكفيك آية الصيف الّتي أنزلت في آخر سورة النّساء، وإن أعش أقض فيها بقضيّة لا يختلف فيها أحد قرأ القرآن»[1]، وروى سعيد بن المسيّب أنّ عمر كتب في الكلالة كتابا «حتّى إذا طُعن، دعا بكتاب فمحي، فلم يدر أحد ما كتب فيه، فقال: إنّي كنت كتبت في الجدّ والكلالة كتابا، وكنت أستخير اللّه فيه، فرأيت أن أترككم على ما كنتم عليه»[2]. واستمرّ الإشكال إلى الصّدر الأوّل في الإسلام.

فكانت مقالة التفسير تدور في حيّز دلاليّ ضيّق، ولم يمكنها التحرّر من قيود الرواية وسلطة النقل. قد نرجع ذلك إلى أنّ الكلالة من ألفاظ الغريب، إن لم نقل من الألفاظ المجهولة في لغة العرب، وفهمنا هذا من خلال الحذر الذي ميّز أقوال التابعين في بيان معناها، فيورد الطبري خبرا عن رجل سأل عقبة عن الكلالة، فقال: « ألا تعجبون من هذا يسألني عن الكلالة، وما أعضل بأصحاب رسول اللّه (ص) شيء ما أعضلت بهم الكلالة»[3].

ورغم محاولات اللّاحقين في تحديد دلالة اللّفظ بالرّجوع إلى أصوله فإنّ الفقهاء لم يهتدوا إلى مقالة تجمع بين درجات البيان فيها، فيقول الطبري: «فالكلالة على هذا القول مصدر من قولهم: «تكلّله النّسب تكلّلا وكلالة»، بمعنى: تعطّف عليه النّسب. وقرأه بعضهم: «وإن كان رجل يُورِثُ كلالة»، بمعنى: وإن كان رجل يورث من يتكلّله، بمعنى: من يتعطّف عليه بنسبه من أخ أو أخت»[4]. ويقدّم الكيا الهرّاسي شرحا آخر للّفظ فيقول «هو من قوله: كلّت الرّحم إذا تباعدت، ولحّت إذا قربت. يقال هو ابن عمّي لحّا، أي هو ابن أخي، وهو ابن عمّي كلالة، أي من عشيرتي»[5].

فما هي المعاني الّتي علقت بلفظ الكلالة ؟

انقسم المفسّرون والفقهاء في شرح لفظ الكلالة إلى فريقين، فريق جسّم رأي

---

(1) الطبري، جامع البيان، ج4، ص382.
(2) نفسه، ص 381.
(3) نفسه، ص382.
(4) نفسه، ج3، ص625.
(5) الكيا الهرّاسي، أحكام القرآن، ج2، ص359.

الجمهور وقد استندوا إلى رأي أبي بكر قال «قد رأيت في الكلالة رأيا، فإن كان صوابا فمن اللّه وحده لا شريك له، وإن يك خطأ فمنّي ومن الشّيطان، واللّه منه بريء: أنّ الكلالة ما خلا الولد والوالد»[1].

وفريق انضمّ إلى موقف سعد بن أبي وقّاص الّذي قرأ الآية «**وإن كان رجل يورثُ كلالة وله أخ أو أخت من أمّه**»[2]، وتكتسب هذه القراءة ميزة إذا أضفنا إليها الرّواية عن سعد في أنّ الآية نزلت بسببه، وعندئذ يفضل سعد بقيّة الصّحابة في تلقّيه للقراءة «غضّة» من عند الرّسول هذا من جهة، ومن جهة ثانية تتميّز قراءته بما أفادته من معنى يختلف عن جميع المعاني الّتي نزلت في المواريث لأنّها تشرّع لميراث ذوي القربى من جهة الأمّ.

و نشير إلى أنّ مصطلح الكلالة لم يحرج اللاّحقين من المفسّرين والفقهاء، وخاصّة بعد القرن 6هـ/ 12م، مثلما أحرج أسلافهم بل إنّ الحيرة تمتلك الباحث عندما يقلّب نصوص القرطبي في الكلالة ولا يجد سوى تلخيص سطحيّ لحقيقة الجدل الّذي حدث بين الصّحابة في المسألة. وليس من تعليل سوى أنّ اللاّحق من العلماء قد شغلته قضايا أخرى تنتظر حلولا حتّى يخلّص المجتمع من نقيض القول، فانصهرت إشكالية المصطلح ضمن مشاكل لم يكن للصّحابة أن يواجهوها نظرا إلى بساطة التركيبة الاجتماعيّة في عصرهم. ولم يستقرّ المصطلح إلاّ بمروره بمراحل تاريخيّة وقد أدرج في خضمّ المشاغل الفقهيّة التي وإن حاولت الإنغلاق على نفسها حفاظا على مبدأ الثّبات في الأحكام فإنّ للهاجس الاجتماعيّ آلياته التي يوظّفها في فكّ المنغلق، ونوضّح ذلك لاحقا.

اقتضى ذلك من المفسّرين والفقهاء جميعا أن يبحثوا عن الكيفيّة التي بها يوظّف اللّفظ في **حقيقته ومجازه** «دفعة واحدة». فتشير المصنّفات في وضوح إلى أنّها قضيّة استدعتها النّوازل التي لم يناسبها أيّ حلّ نصّا قرآنيّا كان أو سنّة مبيّنة له، ولا حتّى من أقوال الصحابة واجتهاد التابعين وأئمّة الفقه. وهو أمر دعا العالم من اللاّحقين إلى أن يولّد معانيَ فرعيّة تكون بمثابة «النّواة المهيّأة» لأن تُستنبط منها أحكام لنوازل ممكن وقوعها.

فعمد المفسّرون إلى استنطاق اللّفظ بتفجير المعاني الّتي تستجيب لأحوال

(1) الطبري، جامع البيان، ج3، ص625.
(2) نفسه.

نوازلهم، ونهجوا لذلك سبيل تتبّع اللّفظ في مختلف سياقاته القرآنيّة لتحصيل المعاني التي أفاد في نصّ جامع، وإن تيسّر لهم ذلك فإنّ دقّة عملهم كانت تقتضي منهم البحث عن الكيفيّة التي بها يستفاد المعنى المقصود من اللّفظ في حقيقته ومجازه في آن، فيقول الرّازي: «لا شكّ أنّ اسم الولد واقع على ولد الصّلب على سبيل الحقيقة، ولا شكّ أنّه مستعمل في ولد الابن قال تعالى «**يا بني آدم**» (الأعراف 7/ 26) وقال للّذين كانوا في زمان الرّسول (ص) «**يا بني اسرائيل**» (البقرة 2/ 40) إلاّ أنّ البحث في أنّ لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا أو حقيقة؟

فإن قلنا: إنّه مجاز فنقول: ثبت في أصول الفقه أنّ اللّفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يريد اللّه بقوله «**يوصيكم اللّه في أولادكم**» ولد الصلب وولد الابن معا»[1].

إنّ البحث عن مراتب دلالة اللّفظ في تعلّقه بمختلف التّراكيب ليس مقصودا لذاته أو لتجسيم التناسق بين دلالات الخطاب القرآني بقدر ما كان حاجة ألحّت على المسلمين منذ أن واجهوا حقيقة التشريعات في المواريث عند تطبيقها فنشأت نوازل يحتمل أنّها لم تقع زمن الرّسول، أو أنّها نوازل تكرّرت بعد الرّسول فرغب المسلمون في إصدار أحكام لإيقافها، ومن هذه النّوازل قضيّة ميراث الجدّة، ويعتبر المفسّرون أنّ أوّل من اجتهد فيها أبو بكر، وقد قدمت عليه جدّة تطلب حقّها في ميراث حفيدها فقال لها: لا أجد لك في كتاب اللّه شيئا، وما أنا بزائد في الفرائض شيئا»[2].

فإذا ثبتت صحّة هذه الأخبار تكون النوازل المتّصلة بميراث الجدّة قد سبقت النّوزال في ميراث الجدّ، فيروى عن الشعبي أنّ «أوّل جدّ وُرِّث في الإسلام عمر بن الخطّاب (ر)، مات ابن لعاصم بن عمر وترك أخوين فأراد عمر أن يستأثر بماله فاستشار عليّا وزيدا في ذلك فمثّلا له مثلا فقال: لولا أنّ رأيكما اجتمع ما رأيت أن يكون ابني ولا أكون اباه. روى الدّارقطني عن زيد بن ثابت أنّ عمر بن الخطّاب استأذن عليه يوما فأذن له، ورأسه في يد جارية له ترجّله، فنزع رأسه؛ فقال له عمر: دعها ترجّلك، فقال: يا أمير المؤمنين، لو أرسلت إليّ جئتك. فقال عمر: إنّما الحاجة لي، إنّي جئتك لتنظر في أمر الجدّ. فقال زيد: لا واللّه ما تقول فيه؟ فقال عمر: ليس هو بوحي حتّى نزيد فيه وننقص، إنّما هو شيء تراه، فإن رأيته وافقني تبعته، وإلاّ

(1) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج9، ص169.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص338.

لم يكن عليك فيه شيء. فأبى زيد، فخرج مغضبا وقال: قد جئتك وأنا أظنّ ستفرغ من حاجتي. ثمّ أتاه مرّة أخرى (..) فلم يزل به حتّى قال له: فسأكتب لك فيه. فكتب في قطعة قتب وضرب له مثلا. إنّما مثله مثل شجرة تنبت على ساق واحدة، فخرج فيها غصن ثمّ خرج في غصنٍ غصنٌ آخر، فالسّاق يسقي الغصن، فإن قطعت الغصن الأوّل رجع الماء إلى الغصن، وإن قطعت الثّاني رجع الماء إلى الأوّل. فأتى به فخطب النّاس عمر ثمّ قرأ قطعة القتب عليهم ثمّ قال: إنّ زيد بن ثابت قد قال في الجدّ قولا وقد أمضيته. قال: وكان عمر أوّل جدّ كان، فأراد أن يأخذ المال كلّه، مال ابن ابنه دون إخوته، فقسمه بعد ذلك عمر بن الخطّاب (ر)»[1].

نستخلص من الخبر ملاحظتين:

- الأولى خاصّة بمدى خضوع الأحكام لمقاييس تضبط تاريخا لميلادها، ونظنّ أنّ الجواب يحدّد طبيعة نشأة الحكم. فالإقرار بالمقاييس يستتبع رؤية لنشأة الأحكام من حيث هي صناعة، ونفيها يستتبع كونها مستنشأة في كيان الأعراف بحيث تمرّ عليها مراحل لتكون جاهزة ولا ينتبه إلى صفة الاكتمال فيها إلاّ من لحق بأخرة. ونحن بهذا الرأي لا نرفض الخبر عن عمر بقدر ما نعرضه للتّحليل: فالقول بأنّ أوّل مسألة في الجدّ واجهها المسلمون مع عمر واقتضت منهم أن يقلّبوا مختلف الحلول لهذه القضيّة لا يتناسب وحركة المجتمعات، وخاصّة المجتمع الإسلاميّ الّذي خاض الفتوح وما نتج عنها من مستشهدين، إلاّ أن يكون الشّعبي قصد بأنّ عمر أوّل جدّ ألحّ على أن يصدر فيه حكم. وعندئذ يقوم هذا التشريع دليلا على المنهج الّذي يتّخذه المؤمن في توسيع حدود نصّه حتّى يستوعب مشاغل المجتمع ولا يضيق بصلابة الأحكام. ومنه نفهم منهج عمر في كيفيّة إسناد حكم ميراث الجدّ شرعية دينيّة، فاستقال عن الاجتهاد في المسألة لأنّه طرف فيها وألزم به غيره من الصّحابة وخاصّة إذا كان صحابيّا أُسنِدت إليه مهمّة جمع النصّ القرآنيّ مثل زيد بن ثابت. وبهذا نفهم العبارة التي نطق بها في خطبته وقد جمع فيها سلطة العالم بالنّص إلى سلطة وليّ الأمر.

- أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بمدى الوثوقيّة التاريخيّة في رواية الأخبار، فيقول الشّعبي بأنّ عمر خاصم في ميراث حفيد له من ابنه عاصم، ونستبعد أن يكون لهذا الحفيد الصبيّ مالا وأبوه عاصم لا يزال حيّا، وحجّة قولنا نستمدّها من خلال ما أثبتته كتب التّراجم من أنّ عاصما وُلِدَ في الفترة الأخيرة من الوحي، فيقول العسقلاني، نقلا

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص69.

عن أبي أحمد العسكري «ولد في السنة السّادسة من الهجرة، وذكر ابن عبد البرّ في الاستيعاب أنّ النبيّ (ص) مات وله سنتان»[1]، ويذكر أيضا أنّ عمر طلّق أمّ عاصم «فتزوّجها يزيد بن جارية فولدت له ابنه عبد الرّحمن فركب عمر إلى قباء، فوجد ابنه عاصما يلعب مع الصّبيان فحمله بين يديه فأدركته جدّته الشّموس بنت أبي عامر فنازعته إياه حتّى انتهى إلى أبي بكر، فقال أبو بكر: خلّ بينها وبينه، فما راجعه وأسلمه لها»[2]. ولا يكون بذلك لقصّة عمر دلالة إلاّ إذا وضعناها في سياق التّشريع لميراث الجدّ من غير أن يحجبه الأب.

وإذن، اكتسبت مثل هذه الرّوايات سلطة عندما أدرك العلماء أنّ كثيرا من الأحكام قد ورد مجانبا لمعاني النّص القرآنيّ، فأنشأوا فيها كلّ الرّسوم التي يتّبعها المجتهد في استنباط الحكم، ويعتبر القياس أهمّ هذه الرّسوم باعتباره منهجا في إلحاق النّازلة بسابقة شبيهة بها، ولايكتسب شرعية إلاّ إذا أقرّته الجماعة العالمة. لذلك كانت الحاجة ملحة إلى توثيق مختلف الأحكام الّتي أوصل إليها الاجتهاد، وتعليلها بالحجّة النّقليّة. لازم هذا الحرص أوائل العلماء والتزموا بمقدّمة فقهيّة على اختلافاتهم المذهبيّة، ولخّصها الشّافعيّ في حوار مع خصمه، فيقول «زعمنا نحن وأنت أنّ أصحاب النّبيّ (ص) إذا اختلفوا لم نَصِرْ إلى قول واحد منهم دون القول الآخر إلاّ بالتّثبّت مع الحجّة البيّنة عليه وموافقته للسنّة»[3].

والنّتيجة ممّا سبق أنّ أوائل المسلمين أدركوا أنّ الفرائض نزلت على أساس القسمة في المواريث بين ذوي الأرحام، وإن كانت بنسب متفاوتة. وعلى هذه القاعدة رسموا طرق فهومهم للنّص القرآنيّ، فعكسوا عليه بنية المجتمع العشائريّة، والتمس الفقهاء لعملهم شرعيّة من قاعدة **«توليد المعاني من اللّفظ الواحد»**، فصار **«الأب»** رمزا للأصول و**«الولد»** رمزا للفروع، ومنهما تداعت باقي المعاني التي جعلت من التّنزيل نصّا ينفتح على النّازلة ويتّسع كلّما تكاثرت القضايا مثل اعتبار المفسّرين أنّ للأجداد، وإن علوا، السّدسَ من مال المتوفّى وذلك استنادا إلى أنّ الأبوّة لفظ شامل للآباء الأقارب والأباعد جميعا، أو اعتبار أنّ لأبناء الأبناء، وإن سفلوا، حقّا في ميراث الأجداد، فيستخلفون آباءهم إذا ماتوا. وبذلك آلت الأمور إلى التّعقيد الّذي تجلّى في النّتيجة الثّانية:

---

(1) العسقلاني، تهذيب التّهذيب، ج3، ص39.

(2) نفسه، ص38.

(3) الشّافعي، الأمّ، ج4، ص11.

فقد ساد الاضطراب مدوّنات الفقه، وإن سكت عنه العلماء فللحفاظ على «هدوء» النّظريّة الفقهيّة التي اعتبروها ناشئة من النّص القرآنيّ. ولعلّ منشأ هذا الاضطراب كان منذ أن تقبّلت جموع المؤمنين الأحكام التي نزلت على خلاف ماسبق من ممارسة تشريعيّة، وعلى خلاف ما أبانت التشريعات اليهوديّة وكثيرا ما كانوا يحاورون الأحكام المنزّلة بتشريعات اليهود.

حفظ لنا النّص القرآنيّ بعض الإشارات إلى ذلك القلق ونستنتجها من ثنايا مقاصد الخطاب، ونستشهد على ذلك بمثالين:

1 ـ المثال الأوّل ويتمثّل في الآيات التي نزلت في «**مال اليتيم**». ويرجع السّبب في اضطراب المؤمنين في هذه المسألة إلى حداثة عهدهم بالفريضة لليتيم من ميراث أبيه، وإلى جهلهم بالكيفيّة التي تطبّق بها الأحكام ليحفظ ماله حتّى يكبر، فيلمس قارئ النّص القرآنيّ في وضوح التّطوّر الدّلاليّ بين الآيات، وهوما ينهض دليلا على مسايرة النّزول أحوالَ المسلمين مع هذه التّشريعات الجديدة، ونلمسه في نهيه عن قرب مال اليتيم «**ولا تَقْرَبوا مالَ اليتِيم إلاّ بالّتي هِيَ أَحْسَنُ حتَّى يبْلُغَ أَشُدَّهُ**»، وتكرّر هذا النهي مرّتين في (الأنعام 6/ 152) وفي (الإسراء 17/ 34)، وفي أمر الأولياء بالعدل في رعاية أموالهم «**وآتوا اليتامَى أموالَهم ولا تَتبدَّلوا الخَبيثَ بالطَّيِّب**» (النّساء4/ 2). وشدّد النّص على وجوب معاملة البنات اليتامى بالقسط، «**ويستفتونك في النّساء قُلِ اللّهُ يُفتيكُمْ فِيهنَّ وما يُتْلى عليْكم في الكِتابِ في يتامَى النِّساءِ اللاّتي لا تُؤْتونهنَّ ما كُتِب لهنّ وترْغبونَ أَنْ تنكِحوهنَّ والمُسْتضْعفينَ من الوِلْدانِ وأنْ تقوموا للْيتَامى بالقِسطِ وما تَفْعلوا مِنْ خَيْرٍ فإنَّ اللّهَ كانَ بِهِ عليمًا**» (النساء 4/ 127).

حوت الآية الأطوار التي مرّ بها المسلمون في إلحاق البنت بالميراث، ويذكر الطّبري عن عبد اللّه بن كثير أنّه سمع سعيد ابن جبير قال: «لمّا نزلت آية المواريث في «سورة النّساء»، شقّ ذلك على النّاس وقالوا: يرث الصّغير الّذي لا يعمل في المال ولا يقوم فيه، والمرأة التي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرّجل الّذي يعمل في المال فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السّماء، فانتظروا. فلمّا رأوا أنّه لا يأتي حدث قالوا: لئن تمّ هذا، إنّه لواجب ما منه بدّ ثمّ قالوا: سلوا النّبيّ (ص)، فأنزل اللّه (الآية). قال سعيد بن جبير: وكان الوليّ إذا كانت المرأة ذات جمال ومال رغب فيها ونكحها واستأثر بها، وإذا لم تكن ذات جمال ومال أنكحها ولم يَنْكِحها»[1].

---

(1) الطبري، جامع البيان،ج 4، ص298.

تستدعي هذه الآية آية أخرى كانت معضلة حيّرت المفسّرين والفقهاء والأصوليين أيضا، وكانت في الوقت نفسه أصلا هامّا قامت عليه مناكح المسلمين، ونعني قوله **«وإِنْ خِفتمْ أَلاّ تُقْسِطوا في اليَتامَى فانْكِحوا ما طَابَ لكم من النّساء مثْنى وثُلاث ورباعَ»** (النساء 4/ 3). لا نخفي حرجنا من هذه الآية والعلّة في ذلك ترجع إلى نفس الأسباب التي أحرجت القدامى وتكمن في انعدام المناسبة بين جملة الشّرط والجزاء في هذا التركيب التّلازميّ الّذي نزل على غير رسوم العربيّة إن اكتفينا بما ورد من أخبار في أسباب نزول الآية[1]. لذلك استند المفسّرون في تأويل العلاقة المعنويّة إلى سلطة النّقل وقد حفظت موقفين رغم سعي المفسّرين إلى تفريعهما، وهما:

* موقف أوّل اعتمد التفسير المأثور عن عائشة، وعليه بنى المالكيون أحكامهم في «صداق المثل»: «عن عروة بن الزّبير أنّه سأل عائشة عن معنى هذه الآية، فقالت: يا ابن أختي هذه اليتيمة، تكون في حجر وليّها تشاركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليّها أن يتزوّجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهنّ إلاّ أن يقسطوا لهنّ، ويبلغوا بهنّ أعلى سنّتهنّ في الصّداق، أمروا أن ينكحوا ما طاب لهنّ من النّساء سواهنّ»[2]. فإذا كانت عائشة قد قصدت في جوابها أنّ الآية خاصّة بيتامى النّساء وهو مذهب الجمهور من العلماء، فكيف يمكن الخروج بالخطاب من الخصوص إلى العموم؟ وكيف يمكن إقصاء معنى الشّرط عن الجزاء الّذي صار نظريّة فقهيّة عامّة ؟ وإذا كان المعنى الّذي ذهبت إليه عائشة هو التّأويل الصّحيح للآية فكيف يجوز أن يكون الوليّ هو النّاكح؟ لأنّ الولاية تلحق الأقعد في النّسب، من الإخوة أو العمومة، ولا تنتقل الولاية إلى أبناء العمّ إلاّ إذا ما انعدم المحارم، وعندئذ نعود من جديد إلى قضيّة خصوصيّة السّبب الّذي نزلت فيه الآية.

* أمّا الموقف الثّاني، فهو تأويل عكرمة ورواه الطبري بطرق مختلفة، فيقول: «معنى ذلك: النهي عن نكاح ما فوق الأربع، حِذارًا على أموال اليتامى أن يتلفها أولياؤهم. وذلك أنّ قريشا كان الرّجل منهم يتزوّج العشر من النّساء والأكثر والأقلّ، فإذا صار معدما، مال على مال يتيمه الّذي في حجره فأنفقه أو تزوّج به. فنهوا عن ذلك، وقيل لهم: إن أنتم خفتم على أموال أيتامكم أن تنفقوها، فلا تعدلوا فيها، من أجل حاجتكم إليها لما يلزمكم من مُؤَنِ نسائكم، فلا تجاوزوا فيما تنكحون من عدد النّساء على أربع، وإن خفتم أيضا من الأربع أن لا تعدلوا في أموالهم، فاقتصروا على

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، ص 121. J. Chelhod, Mar'a, EI², p 475
(2) الطبري، جامع البيان، ج3، ص 574.

الواحدة، أو على ما ملكت أيمانكم»[1].

نحن لا نكتم أنّ هذا التأويل يغرينا لما تميّز به من اجتهاد في استحضار معاني الآيات التي اجتمعت في أوّل النّساء 4 ودارت حول أوجه التعامل مع اليتيم.

فقد أدرك الطبري طبيعة الخطاب في الآية، فقال: «ففي الكلام ـ إذ كان المعنى ما قلنا ـ متروك أُسْتُغْنِيَ بدلالة ما ظهر من الكلام عن ذكره»[2].

فالنّص المنزّل إذن استبطن العلامة على *«النّص المتروك»*، ونعني به الأسئلة التي ألقاها مجتمع المسلمين على محمّد ابتغاء الزيادة في بيان المعاني التي نزل الأمر بها فاستعصى عليهم فهمها، وعسر عليهم تطبيقها. فكان النّزول في وجه من أوجهه إجابة عن أسئلة ضَمِنَ النّص خلودها بينما أضاعت الذّاكرة ذلك *«النّص السائل»* فتعذّر على اللّاحق أن يعرف إن كان النّص الموحى به قد نزل عامّا يشمل جميع المؤمنين أو خاصّا في بيان حالة ظرفية ولم يتوفّر له سوى تأويلات متفرّقة هي محمولة على الترجيح. وعلى هذا الاعتبار هل أفادت آية النساء4/ 3 العموم ؟ أم إنّ لبنيتها علاقة بمسالك التحوّل في التعامل مع النّص القرآني من المشافهة إلى المكتوب؟

2 ـ أمّا المثال الثاني فيتعلّق بالفرائض التي تلحق المرأة وهي قضيّة أشدّ تعقيدا لأنّها قامت على تثوير رؤية المجتمع للمرأة، وكما قال شاخت (J.Schacht) «إنّ أهمّ تشريع في المواريث هو الفرائض التي نزلت في المرأة، وقامت على أسس تختلف عن أعراف الجاهليين»[3]. ونحن نعتبر هذا الأمر علامة إيجابية منحت المرأة مكانة في مجتمعها وذلك بما يرجع إليها من ميراث، ونذكّر بقول امرأة سعد بن الرّبيع للرّسول: «إنّما المرأة تنكح لمالها وجمالها»، فصارت المرأة فردا يشارك الرّجل في الثروة ولا يخفى ما يستتبع ذلك من تقليص لسلطة الرّجل وقوامته عليها مبدئيا. فكانت النّتيجة المباشرة أن ضغط المجتمع على الفقيه وكلّفه مهمّة البحث عن الحلّ الّذي يوفّق بين طرفي نقيض بين أن يجتنب التّصادم مع الفرائض التي نزلت أحكامها صريحة لا تقبل تأويلا وفي الوقت نفسه يعرقل سبل التّعامل مع هذه الأحكام. ونحلّل قولنا باستعراض الحلول التالية:

أ ـ الحدّ من حريّة المرأة في تصرّفها في مالها، فكان:

* أن قالوا بوَلاية الأب على ابنته البكر ولاية مطلقة يتصرّف في مالها تصرّفه في

---

(1) نفسه.

(2) نفسه، ص578.

(3) J. Schacht, Mîràth, p 111.

ماله، فيسأل سحنون ابن القاسم: «أرأيت الجارية إذا حاضت أيجوز صنيع أبيها في مالها بيعه وشراؤه. قال: نعم جائز عند مالك لأنّ مالكا قال: حَوْزُ أبيها لها حَوْزٌ، ولا يجوز لها قضاء في مالها»[1].

* أنّ للمرأة المتزوّجة أن تتصرّف في ثلث مالها، ويشترط ابن القاسم «إن عُلِم صلاحها»[2].

وباجتماع هذين الحلّين أمكن المحافظة على مبدإ **«الوَلايَةِ»**. غير أنّنا نشير إلى أنّ الفقيه اهتدى إلى الحكم في «تصرّف المرأة في ثلثها» بقياسه على حكم أن «لاحقّ للموصي إلاّ في الثلث». ومن حيث قصد النّص أن يحوّل رؤية المجتمع للمرأة، وخصوصا بعد أحد حيث استشهد عدد كثير، رفض المجتمع الذّكوريّ أن تبعث الحياة في شخصيّة المرأة وقاسها على الرّجل الّذي حضره الموت فأراد أن يوصي، وأورد المفسّرون هذا التّشبيه تعبيرا عن استقالتها عن الحياة الاجتماعيّة العامّة.

ب ـ التشريع «للحُبُس»:

ورد ضمن أحكام الحبس إقرار الفقهاء «بالحبس على الولد وإخراج البنات» وذكر ابن وهب أنّ عثمان والزّبير وطلحة حبسوا دورهم وكذلك عليّ وعمرو بن العاص، ويروي ابن القاسم عن «سعيد بن عبد الرّحمن وغيره عن هشام بن عروة أنّ الزّبير بن العوّام قال في صدقته على بنيه لا تباع ولا تورّث وأنّ للمردودة من بناته أن تسكن غير مُضِرّةٍ ومُضارًا بها»[3].

فإذا كان الخبر صحيحا فهو شاهد على أنّ عدول المجتمع عن المواريث إلى الوصيّة كان منذ بوادر التّشريع، وأنّ معضلتهم كامنة في توريث المرأة، فأوجدوا الحلّ بالرّجوع إلى أحكام اليهود في اعتبار الميراث حقّا للذكر وإقرار حقّ الأنثى عليه في النّفقة. صحيح أنّ أوائل الخلفاء قد ترصّدوا للحلول التي كانت تنبثق انبثاقا في الصّدر الأوّل، لكن لا يسع الباحث إلاّ أن يقف من هذه الأخبار في حذر، فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ عثمان حبس داره لأولاده دون البنات بينما تذكر كتب التّراجم أنّه أوّل من شرّع في طلاق المريض بتوريث المطلّقة وإن كانت مبتوتة، وكان ذلك عندما ورّث تماضر بنت الإصبغ بن عمرو ملك بني كلب من عبد الرّحمن بن عوف وكان طلّقها في مرضه

(1) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج3، ص222.
(2) نفسه، ص35.
(3) نفسه، ج 4، ص345.

آخر تطليقة بعد انقضاء عدّتها[1]. والسّبب هو أنّ تماضر لمّا طلّقها عبد اللّه بن مكمل في وجعه وتوفي بعدما حلّت، ورّثها عثمان منه وهي تحت عبد الرّحمن بن عوف[2]، ويقول العسقلاني في ترجمة عبد الله بن مكمل «توفي في عهد عثمان بعد أن طلّق نساءه في مرضه فورّثهنّ عثمان منه»[3].

فالحاصل لنا جملة من الأخبار عن عثمان تتناقض في بيان موقفه من ميراث المرأة، وليس لنا من تعليل سوى أنّه كان يرى المرأة تابعة لوليّها الّذي يقوم على نفقتها سواء كان أبا أو زوجا أو الأقعد في النّسب، ولذلك لم ير أنّه ألحق ببناته ظلما حين حبس الدّار لأولاده دونهنّ منعا من دخول الغريب إليهم من جهة البنات، ويبقى حقهنّ في سكنى الدّار في حال طلاقهنّ، وهو ما قصد الزّبير ابن العوّام من قوله «المردودة».

ولذلك، فرغم محاولات عمر بن عبد العزيز في ردّ ما أخرجت منه النّساء[4] فإنّ الفتاوى أوجدت مجالا أرحب لأن يتّسع فيها الاجتهاد، فالتمس الفقهاء شرعيّة إخراج النّساء من حكم «الوصيّة» ومن الصّدقات التي حثّ عليها النّص القرآنيّ وحثّ أيضا على أن تسند إلى الأقارب «والأقرباء أولى بالمعروف»، والتمسوا له شرعية أيضا من باب «**الهبات**» وقد صار بابا من أبواب الفقه.

توقفنا هذه الأخبار على حقيقة الجدل بين المسلمين في صدر الإسلام وعلى حركة الأحكام بحثا عن مستقرّ يضمن لها السلطة الكفيلة بأن تجمع إليها النّوازل على اختلافها في العصور، ثمّ لانغفل عن الظّروف التي حفّت بالمسلمين في فترة كانوا يبحثون فيها عن أصل يجتمعون إليه مثلما كان الرّسول جمعهم، ولذلك حكمت فهوم المسلمين المرجعيات العرفيّة التي انتظمت إليها المجتمعات، ولم يقدروا على إقالتها واستبدالها بما نزل من أحكام، فكان عثمان بتشريعه لميراث المطلّقة واعيا بأنّ المرأة وخاصّة إن كانت شريفة مثل تماضر بنت ملك بني تغلب، هي رمز للعشيرة وإن أنصفها فإنّما استرضى العشائر، ولذلك أجاب طلحة بن عبد اللّه بن عوف «أردت أن تكون سنّة يهاب النّاس الفرار من كتاب اللّه»[5].

وفي نفس هذا السّياق يندرج المثال الثّالث:

---

(1) العسقلاني، الإصابة، ج7، ص544.
(2) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج2، ص133.
(3) العسقلاني، الإصابة، ج4، ص245.
(4) سحنون، المدوّنة الكبرى، ج4، ص345.
(5) نفسه، ج2، ص133.

3 ـ في ميراث الولاء

يقول التّهانوي في تعريف الولاء «هو قرابة حكميّة حاصلة من العتق أو الموالاة. وهو نوعان ولاء عتاقة ويسمّى ولاء نعمة وسببه العتق. والجمهور على أنّه الإعتاق وولاء موالاة وسببه العقد المعروف. انتهى، وقد أطلقه الفقهاء على الميراث الّذي يكون بسبب هذه الحالة، ولذا قال المصنّف: هو ميراث يستحقّه المرء بسبب عتق شخص في ملكه أو بسبب عقد موالاة»[1]. واستند الفقهاء في الحكم بالميراث في الولاء إلى قوله **«ولكلّ جعلنا مَواليَ ممّا تَركَ الوالدانِ والأَقربونَ»** (النساء 4/ 33).

فالولاء في أصله اللّغويّ هو النصرة، وعليه قامت العلاقات بين القبائل في جاهليتها، وقد بنيت على أساس الإجارة والحماية. فعن طريق الولاء كان الغريب ينتسب إلى قبيلة غير قبيلته، والمعتَقُ يكفل انتماءه في المجتمع. ولذلك لم يتعارض بعد الإسلام مع الأحكام التي نزلت في تنظيم العلاقات بين الأفراد فتلبّس بالأوضاع الجديدة ليتحوّل من نصرة القويّ للضّعيف إلى معنى من معاني المؤاخاة. واصطلح له الفقهاء **بولاء الإسلام**، ونشأ بينهم جدل فيمن يحقّ له فضيلة الولاء فيلحقه ميراث المولى مثلما يلحق السيدَ ميراث عبده المعتَقِ؟

استقطب الميراث في الولاء اهتمام العلماء فتقاربت مواقفهم في مسائل مثل الإبقاء على ولاية السّيد على عبده المعتق، وجسّموا ذلك في التّشريع له بميراث المولى إذا مات، وتعليلهم يقوم على اعتبار ولاية السيّد نوعا من الحلف، وسندهم يرجع إلى تشريع الرّسول للمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. غير أنّهم اختلفوا في مسألة كانت في نظرهم مشكلا في التشريع وهي حكم من أسلم من أهل الذّمة، وهل يمكن اعتباره مولى في الإسلام قياسا على المولى في العتق؟ ثم كيفيّة إلحاق الأحكام في ميراثه بميراث المولى المعتق؟ فنتجت عن هذا الاضطراب حقيقتان لا مجال لإغفالهما، الأولى تجسّم طبيعة الأرضيّة التي أنزل فيها الفقهاء أحكام الميراث في الولاء، والحقيقة الثّانية تتمثّل في الغاية التي من أجلها شرّع الفقهاء لميراث الولاء.

* فأمّا الحقيقة الأولى فنحلّلها من خلال تفسير الفقهاء لمعنى الولاء.

فالملاحظ أنّ حدود اللّفظ ارتسمت من خلال الجدل الّذي ميّز مقالات الفقهاء وخاصّة الجدل الذي كان في شأن ميراث المولى في الإسلام: «فقال أبو حنيفة وأبو

---

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص1527.

يوسف ومحمّد وزفر: من أسلم على يدي رجل ووالاه وعاقده ثمّ مات ولا وارث له غيره فميراثه له»[1].

وقال مالك «في اليهوديّ أوالنّصرانيّ يسلم عبد أحدهما فيعتقه قبل أن يباع عليه: إنّ ولاء العبد المعتق للمسلمين، وإن أسلم اليهوديّ أو النصرانيّ بعد ذلك لم يرجع إليه الولاء أبدا»[2]. ثمّ يستدرك جوابه باحتمال أن يكون المعتق على اليهوديّة أو النصرانيّة فيسلم «ثمّ أسلم الّذي أعتقه رجع إليه الولاء لأنّه قد كان ثبت له الولاء يوم أعتقه»[3].

واشترط يحيى بن سعيد أن يكون جاء من أرض العدوّ فأسلم ويكون في شرطه قد ألحقه بما أقرّه الرّسول من المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين وألحق ميراثه بمن أسلم على يده. ونلمس التّناسق في تحليله الفقهيّ ووفاءه لبقيّة الأحكام في مسألة إسلام أهل الذّمّة وقد ألزموا بدفع الجزية مقابل بقائهم على دينهم، فاشترط بأن ينقل الميراث إلى بيت مال المسلمين رمزا لولائهم لدولة الإسلام.

فالواضح أنّ هؤلاء الفقهاء قد استندوا في جدلهم إلى الطّبيعة الاجتماعيّة التي حدّدت لكلّ مذهب السّمات المميّزة له:

* فلا شكّ في أنّ أبا حنيفة اعتبر في مقالته الأحوال الاجتماعيّة لبلاد الشّام وسواد العراق، وهي مناطق سار إليها المسلمون في فتوحهم وقد أقرّهم عمر على أراضيهم، وتستتبع ملاحظتنا القول بأنّ كثيرا من أهل هذه الأراضي بقوا على دينهم ورضوا بالجزية، ولذلك بنى أبو حنيفة شرط الولاء في الإسلام على فقدان الأهل وأقصى القرابة من جهة الاعتقاد وقد خالفه في ذلك مالك ومن بعده الشّافعيّ.

* بينما قايس المالكيون الولاء في الإسلام على الولاء في العتق في غير ما حرج، لأنّ الذّميّ بالحجاز إذا أعتق احتاج إلى ما يكفل له انتماءه في المجتمع الإسلاميّ الذي استبدل به مجتمعه حتّى تتيسّر معاملاته الاقتصاديّة وخاصّة الاجتماعيّة مثل المناكح، وهو مفتقرأيضا إلى من يذود عنه الظّلم والأذى، ولذلك أخضع مالك الانتساب بالولاء لجملة من القوانين هي شبيهة بقوانين البيوع وعبّر عنها ابن منظور في حديثه عن عمل العرب في جاهليتها بأنّها «كانت تبيع الولاء وتهبه»[4]. واستمدّ

---

(1) الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص 145.
(2) مالك، الموطّإ، ص 783.
(3) نفسه.
(4) ابن منظور، لسان العرب، فعل (ولي)، ج 3، ص986.

المسلمون شرعيّة تواصل هذا العرف من حديث نسب إلى الرّسول «الولاء لحمة كلحمة النّسب»[1]، وإن تأوّله البعض في معنى النّصرة لا غير فإنّ المالكيين توقّفوا عند ظاهر اللّفظ واستنبطوا منه تشريعهم للميراث في ولاء الإسلام. وتظلّ بذلك الأحكام في نموّها محتفظة بأصولها العرفيّة حتّى وإن كانت مستمدّة من أرضيّة عقديّة مختلفة، ومن نسيج اجتماعيّ انطبع بسمات البداوة. ولذلك لم يجد تشريع مالك قبولا في المجتمع بالشّام، فالعربي المسلم هو المنتقل من مركز سيادته باحثا عن نواة اجتماعيّة أخرى لتوسيع سلطة المركز، وتجسّم ذلك في تعيين ولاة من العرب وإرسال علماء من الحجاز لتعليم القرآن وإفهامه والإخبار بسيرة الرّسول وصحابته زمن الوحي، وأيضا بإخضاع أحوال المجتمع الآخر لأحكام كانت محلّ إجماع من السلطة العالمة بالنّص والقائمة بمركز السّيادة بالحجاز. ومن بين هذه الأحكام «الولاء» الّذي كان راية تتظلّل تحتها القبائل لضمان الحماية، واسترسل المسلمون على نهج أوائلهم وإن تغيّرت الأنظمة الاجتماعيّة. فأرض الشّام هي غير أرض الحجاز، ولذلك شدّت الأفراد إليها نظرا إلى نمائها وخصبها، ومهما تغيّرت الظّروف العقديّة فإنّ للأرض سلطانا على الفرد بحيث لا يملك القوّة على الانسلاخ عنها وإن تكبّد في سبيل ذلك الأموال لحفظ بقائه فيها.

قدّم الجصّاص تحليلا لتاريخيّة التّعامل مع مصطلح «الولاء» يتّفق مع ما ذهبنا إليه ويصّور حيرة اللاّحق من العلماء في البحث عن تعليل يبرّر استمرار الإبقاء عليه، فيقول: «فإن احتجّ محتجّ بما حدّثنا محمّد بن بكر قال حدّثنا أبو داود (. . . .) عن جبير بن مطعم قال: قال رسول اللّه (ص): لا حلف في الإسلام وإنّما حلف كان في الجاهليّة لم يزده الإسلام إلاّ شدّة، قال: فهذا يوجب بطلان حلف الإسلام ومنع التّوارث به، قيل له: يحتمل أن يريد به نفي الحلف في الإسلام على الوجه الّذي كانوا يتحالفون عليه في الجاهليّة»[2].

* تجلّي هذه المواقف أنّ المجتمعات لا تتبنّى من الأحكام إلاّ التي تستجيب لمختلف أحوالها الطّارئة وتقبل أن تحاورجميع المؤثّرات الّتي تدفع بهذه المجتمعات إلى التّحوّل. فرغم ما تعرّضنا إليه من مواقف تؤكّد نسخ المواريث للأحلاف، ورغم ما أثر من أخبار في المساواة بين المسلمين فإنّ قاعدة الكفاءة في المكانة الاجتماعيّة ظلّت مرجعا يصدر منه الفقهاء وينتهون إليه في المسائل التي لها صلة بالمعاملات

---

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص414.
(2) 37 الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص147

الاقتصاديّة، ونعتبر الميراث مظهرا من مظاهر الاقتصاد الأسريّ الّذي بفضله يكتسب الفرد في مجتمعه سلطة في عشيرته أوّلا وفي مجتمعه ثانيا[1].

* لجميع هذه الأسباب كان الولاء من ضمن الأعراف التّي لم يمكن الاستعاضة عنها بأحكام أخرى حتّى وإن كانت قد نزلت في نصّ، ولعلّ في الخبر المأثور عن عائشة في عتق بريرة ما يجسّم مدى تمسّك المسلمين الأوائل بهذا المبدأ. يقول الشّافعي نقلا عن مالك: «عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة (ر) أنّها قالت: جاءتني بريرة فقالت: إنّي كاتبت أهلي على تسع أواق في كلّ عام أوقية **فأعينيني**. فقالت لها عائشة: إن أحبّ أهلك أن أعُدَّ لهم **ويكون ولاؤك لي فعلت**. فذهبت بريرة إلى أهلها ورسول اللّه (جالس. فقالت: إنّي قد عرضت عليهم ذلك فأبوا إلاّ أن يكون الولاء لهم. فسمع ذلك رسول اللّه (فسألها فأخبرته عائشة فقال رسول اللّه): **خذيها واشترطي لهم الولاء فإنّ الولاء لمن أعتق**. ففعلت عائشة؛ ثمّ قام رسول اللّه) في النّاس فحمد اللّه وأثنى عليه، فقال: أمّا بعد فما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب اللّه تعالى ما كان من شرط ليس في كتاب اللّه فهو باطل وإن كان مائة شرط، قضاء اللّه أحقّ وشرطه أوثق، إنّما الولاء لمن أعتق»[2].

فما هي الغاية التي من أجلها شرّع الفقهاء لميراث الولاء ؟

ونجيب عن السّؤال من خلال تحليل الحقيقة الثانية:

* فالولاء إنّما وجد استجابة لأحوال العمران البدويّ خصوصا، وهي احوال تلبّست بحاجة ذات طابع اقتصاديّ ونعبّر عنها بالسعي إلى توسيع الرّزق، وأخرى ذات طابع سياسيّ/ اجتماعيّ وتمثّلت في طبيعة «التغلّب».

فقد تجلّت الحاجة إلى توسيع الرّزق في مشغل المواريث بإلحاق ميراث الولاء بالعتق إلى ميراث الولاء بالإسلام. وبذلك أمكن للفقهاء أن يوسّعوا في حدود المواريث لتشمل ذوي الأرحام والموالي، وإن كانوا قد فارقوا مقالاتهم في العلاقة التاريخيّة بين آيات المواريث.

واجتمع في لفظ «التغلّب» معنى المدافعة لأجل البقاء ومعنى *المطالبة* لتأسيس سيادة وتدعيم عصبيّة، وبقدر ما تكون العصبيّة قويّة في العدّة والعدد يكون نفوذها بين بقيّة العصبيات أشدّ، ونعني بالعصبيّة المعنى الذي ذهب إليه ابن خلدون خاصّة أنّه

---

(1) J. Chelhod, Mar'a, EI², vol VI, pp: 456-460.

(2) الشافعي، الأمّ، ج4، ص52.

أدرك الحركة الّتي دفعت بمصطلح الولاء إلى أن يتغيّر فيتلبّس بحاجات المجتمع في تحوّله من طبيعة البداوة إلى التحضّر.

فكان الولاء عاملا في استمداد أهل العصبيّة قوّة منافسة لعصبيات أخرى، وتلك هي طبيعة المجتمعات البدويّة. يفسّر ابن خلدون العلاقة بين ذوي العصبة الواحدة، فيقول: «فإذا اصطنع أهل العصبيّة قوما من غير نسبهم أو استرقّوا العِبدان والموالي والتحموا به كما قلناه ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبيّة ولبسوا جلدتها كأنّها عصبتهم وحصل لها من الانتظام في العصبيّة مساهمة في نسبها كما قال صلّى الله تعالى عليه وسلّم «مولى القوم منهم» وسواء كان مولى رقّ أو مولى اصطناع وحلف، وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبيّة إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبيّة ذلك النسب مفقودة لذهاب سرّها عند التحامه بهذا النّسب الآخر وفقدانه أهل عصبيتها فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم. فإذا تعدّدت الآباء في هذه العصبيّة كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولايتهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم بل يكون أدون منهم على كلّ حال. وهذا شأن الموالي في الدّول»[1].

فكانت مقالة الفقه في الميراث بالولاء حلاّ ابتغى به الفقيه الجمع بين غايتين الإقرار بحكم العتق في الرّقاب بالنسبة إلى العبوديّة وضمان التعايش في المجتمع البديل بالنسبة إلى ولاء الإسلام هذا من جهة، ومن جهة ثانية حفظ حقوق السيّد في ما يخشاه عند عتق عبده من إتلاف لماله ولاستثماره لمجهود العبد، وحفظ حقوق المسلمين في إيقاف الجزية بالنسبة إلى الذّمي إذا أسلم، ويكون بذلك الميراث في الولاء بمثابة الحُبُس في الأموال. ونلمس هذه الغاية، مثلا في جواب يحيى بن سعيد عن حكم مال الذّمي إذا أسلم، فأقرّ إلحاقه ببيت مال المسلمين. فالفقيه تكفّل خاصّة بحفظ الممارسة العرفيّة التي كان الجاهليون يحتكمون إليها في مواريثهم واستعاض بها عن الأحكام التي نزلت في النّص ولم تصادف قبولا في المجتمع العربي الإسلاميّ، ونجملها فيما يلي:

ـ إنّ الميراث في الولاء حكم خاصّ بالأبناء دون البنات، فليس للمرأة أن ترث ولاء المعتَق من المتوفّى المعتِق وإنّما ينتقل إلى القُعدُد[2] من الذّكور وإن سفلوا.

ـ إن كان للمعتَق أبناء فالميراث مناصفة بينهم وبين الأولياء.

---

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص135 ـ 136.

(2) القُعدُد: هو أقرب القرابة إلى الميّت، ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 128.

ـ لئن ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ المولى المعتَق عصبة في ميراث مولاه المعتِق فلتقديم حلّ، وإن كان جزئيّا، لمعضلة أشكلت على الفقهاء وهي معضلة تحريم التّبنّي، فيكون المعتَق في انتسابه إلى معتِقه وخلعه لنسبه القديم قد حقّق لحمة تشفع له في الميراث شأنه شأن الولد العاصب(1).

تجلىّ ممّا سبق بيانه أنّ الأعراف كانت دوما الملاذ في المعضلات الفقهيّة، وخاصّة إذا كان الفقيه منساقا وراء استنباط فروع في الأحكام تساير النّوازل في تعقّدها، فيحمل على أن يستدعي مرجعيات من خارج النّص المنزّل ليعكسها على مقتضيات الخطاب القرآنيّ ومنها يعيد تأويل الآية بآليات سابقة في وجودها عن تاريخ نزول الوحي.

2 ـ ما هي المسائل المتولّدة من تطبيق الأحكام في المواريث ؟

لمّا تبيّن أنّ الأوامر نزلت على رسم مخصوص تعذّر تفسيره بأنماط الخطاب العاديّ وتعقّب تطوّر الدّلالة من خلال السياق القرآنيّ، احتذى العلماء منهجا مختلفا في إدراك ما خفي من المعاني بهتك حجب اللّفظ والاستنجاد بمرجعيات خارجة عن النّص ذاته. فالتمسوا لمن سكت النّص عن نصيبه في الميراث كالإبن خاصّة ترتيبا لآيات المواريث بني على فاصلة من القرآن جمعت بين أشكال توزيع الميراث، وهي قوله «**وللذّكَرِ مثْلُ حظّ الأنْثَيَيْن**» تكرّرت في النّساء 4 مرّتين في الآية 11 وفي الآية 176. وتأوّلوها على أنّها حوت المعاني الأصول في التشريع للمواريث وقد استحضروا جميع الآيات في مفاضلة الذّكر على الأنثى، فقايسوها مع ماورد في حكم الشّهادة، في قوله «**فإن لم يكونا رجلينِ فرجلٌ وامْرَأتانِ**» (البقرة 2/ 282)، وساووا بين هذه المعاني وما أشار إليه النّص في قوله «**وليس الذّكرُ كالأنثى**» (آل عمران 3/ 36)، أو في قوله «**وللرّجالِ عليهنّ درجةٌ**» (البقرة 2/ 228)، أو في قوله «**الرّجال قوّامونَ على النّساءِ**» (النساء 4/ 34).

نتج عن ذلك أن صنّف المفسّرون الفقهاء أصحاب المواريث صنفين: أصحاب الفرائض، وهم من نزلت فيهم أحكام الفرائض، والعصبة وتشمل المستحقّ الّذي ينال ما تبقّى من تركة الهالك بعد أن يأخذ كلّ صاحب فريضة نصيبه. ومن هذا التصنيف أمكن للفقهاء أن يدرجوا كلّ من لم ينزل فيه أمر بالفريضة، ونعتقد أنّ تعريف العاصب ظلّ مطّاطيّا عبر العصور حتّى يستوعب هواجس المجتمع في اصطدامه بأحكام

(1) راجع سحنون، المدوّنة الكبرى، ج3، ص ص 81- 84.

الفرائض المتشدّدة. ويقدّم لنا التّهانوي الصيغة التي انتهى إليها هذا التعريف وقد ضمّ إليه جميع الأركان في المستحقّين للميراث، يقول «وفي الشريعة كلّ من يأخذ من التركة ما أبقته أصحاب الفرائض أي جنسها، واحدا كان أو أكثر، أي يصدق عليه ذلك سواء وجد صاحب فرض أو لم يوجد فلا يخرج عن الحدّ العصبات مع عدم أصحاب الفروض. ثمّ العصبة نوعان: نَسَبِيَّةٌ كالابن وسببيّة وهو مولى العتاقة أي المعتق بالكسر مذكّرا كان أو مؤنّثا»[1]. تجلّي مثل هذه النّصوص القرائن على أنّ العصبيّة ظلّت تحتكم إلى النّسب من ناحية الذّكور لا غير، وذلك رغم الإشارة القرآنيّة إلى اعتبار مكانة للأنثى.

هيمنت هذه الرّؤية على مناهج العلماء في كيفيّة توزيع الميراث خاصّة إذا ما تبيّن غياب حصّة الذّكر عند اجتماع أهل فرائض عديدين، وتجسّم مثل هذه النّوازل كيفيات العدول عن الأمر المنزّل إلى الا رتماء في أمهاد الأعراف الجاهليّة، وقدّموا لمختلف النّوازل مسلّمة فقهية هي **أنّ العاصب من النّسب يحجب الفريضة المنزّلة**. ويشرح ابن قدامة ذلك في بيان أنّ الذّكور يعصبون الأخوات إذا تعلّق الأمر بميراث أربعة من الذّكور مع أخواتهم ويقول: «يمنعونهنّ الفرض ويقتسمون ما ورثوا للذّكر مثل حظّ الأنثيين، وهم الابن وابن الابن وإن نزل، والأخ من الأبوين والأخ من الأب، وسائر العصبات ينفرد الذّكور بالميراث دون الإناث، وهم بنو الأخ والأعمام وبنوهم، وذلك لقول اللّه تعالى «يوصيكم اللّه في أولادكم للذّكر مثل حظّ الأنثيين» (النساء 4/ 11)» **فهذه الآية تناولت الأولاد وأولاد الابن**. وقال تعالى «فإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذّكر مثل حظّ الأنثيين» فتناولت ولد الأبوين وولد الأب، وإنّما اشتركوا لأنّ الرّجال والنّساء كلّهم وارث. فلو فرض للنّساء أفضى إلى تفضيل الأنثى على الذّكر أو مساواتها إيّاه أو إسقاطه بالكليّة فكانت المقاسمة أعدل وأولى، وسائر العصبات ليس أخواتهم من أهل الميراث فإنّهنّ لسن بذوات فرض ولا يرثن منفردات فلا يرثن مع إخوتهنّ شيئا. وهذا لا خلاف فيه بحمد اللّه ومنّه»[2]. فميزة هذا النّص كامنة في الفوارق الدّلاليّة التي يقيمها الفقيه بين الآيات، وإن دلّت على معنى واحد فإنّ الفقيه يتخيّر من الألفاظ ما يسمح بانفتاح النّص على مشاغل المجتمع فيفجّر حدود اللّفظ الضيقة ليسقط عليه معاني يروم المجتمع أن يجد صداها في النّص. ونتيجة لذلك يقتفي الفقيه في سبيل ذلك مسالك من الرّياضيات الذّهنيّة ما كان لنا أن نهتدي إليها في النّص لو لم

---

(1) التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص936.

(2) ابن قدامة، المغني، ج7، ص15.

يوقفنا الفقيه نفسه عند الألفاظ التي تخيّر لتكون منعرجا في التأويل.

فلا شكّ في أنّ الفقيه المفسّر استمدّ شرعيّة التأويل من الجفاء الّذي حصل بين الأوامر التي نزلت وطبيعة النّوازل التي حدثت، وكان في عمله مدركا للمسافة التي يقطعها في مفارقة النّص، وخاصّة أنّها نوازل لم تنشأ في نفس الظّرف التّاريخيّ أو الجغرافيّ وإنّما نشأت بحسب كيفيات تقبّل المجتمعات للأحكام التي تعلّقت بنظام الأسرة الإسلاميّة والحيل التي سلكتها للخروج من أزمة العلاقة التي نشأت عن تعارض هذه الأحكام مع مصالح المجتمعات.

وإن وفّق المفسّرون والفقهاء إلى حلّ في العاصب واعتبروه حاجبا لأحكام الفرائض فإنّهم عجزوا عن الإجابة في كيفيّة تطبيق الأحكام في أصحاب الفرائض، وكيفية ترتيبها هل بحسب تقدّمها في التّلاوة أو بتصنيفها بحسب الأصول والفروع في الورثة؟ فتكون الفريضة في الأبوين مقدّمة على الفريضة في الأخوين أو الزّوجين. ورغم ذلك وقعوا في مآزق كيفيّات القسمة واصطلحوا لها «بمسائل العول»[1]، ويعرّفها القرافي بقوله: «وعول الفرائض زيادة الفروض على المال. قال ابن يونس: لم يُتكلّم عليه زمن النّبيّ (ص) ولا في زمن أبي بكر، وأوّل من نزل به عمر (ر)، فقال: لا أدري من قدَّمَه الكتاب فأُقدِّمُه، ولا أَخَّرَه فأُؤَخِّره ولكن قد رأيت رأيا فإن كان صوابا فمن اللّه عزّ وجلّ، وإن يكن خطأ فمن عمر، وهو أن يُدخَل الضَّررُ على جميعهم ويُنْقَصَ كلُّ واحد من سهمه بقدر ما ينقص من سهمه، فحكم بالعول واشار به عليه العبّاس بن عبد المطّلب، ولم يخالف إلاّ ابن عبّاس، فقال: لو أنّ عمر نظر من قدّمه الكتاب فقدّمه ومن أخّره فأخّره ما عالت فريضة. فقيل له: وكيف يصنع؟ قال: ينظر إلى أسوإ الورثة حالا وأكثرهم تغيّرا فيُدخل عليه الضّرر، وهم البنات والأخوات»[2].

ورغم ما أبداه الفقهاء من تنكّب المزالق في مسائل العول فإنّ كثيرا من القضايا ظلّت مسيطرة على مشاغلهم وسبب ذلك يرجع إلى تكرّرها في المجتمعات[3]. غير أنّها بدت أكثر اكتمالا مع القرافي الّذي عني بتعريفها وبيان جذورها التّاريخيّة، فمنها «**أمّ الفروج**» ويسمّيها بعض الفقهاء بعول العشرة، وتعني وفاة زوجة وتركت لميراثها زوجا وأمّا وأختين لأب وأختين لأمّ[4] وسكت الفقهاء عن تقديم حلّ إذا كان القدر في

---

(1) راجع الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص ص22- 24.
(2) القرافي، الذّخيرة، ج13، ص75.
(3) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص ص 373 - 394.
(4) القرافي، الذّخيرة، ج13، ص76.

الميراث قليلا وعدد الورثة كثيرا، وتجلّى ذلك في قضيّة **«أمّ الأرامل»**، وتنعي وفاة زوج ترك ثلاث زوجات وجدّتان وثماني أخوات لأب وأربع أخوات لأمّ، ويلغز بها القرافي فيقول «سبعة عشر أنثى ورثن سبعة عشر دينارا قسمناها دينارا دينارا»[1]، وتكرّرت قضيّة عول الأربعة والعشرين، كزوجة وأبوين وابنتين، «وهي **المنبرية**، لأنّ عليّا (ر) قال على المنبر صار ثُمُنُهَا تُسُعًا[2]، وغيرها من القضايا التي واجهها الفقهاء بشيء من الدّعابة.

ونعتقد أنّ هذه النّوازل إنّما تولّدت بأخرة عن الصّدر الأوّل وذلك لأنّها نتيجة كما بيّنا للحيل الفقهيّة التي أسعف بها العلماء مجتمعاتهم، ونعني منها شرط الكفاءة في المناكح، والتمسوا بذلك «لنكاح الشغار» سبيلا، والاجتهاد في الجمع بين بنات العمّ سعيا إلى حفظ التركة من الاتلاف[3]. فعملت هذه النّوازل على إثراء ميدان الألغاز فزخرت بها مدوّنات الفقه المتأخّرة وأُدرجت ضمن باب «المعميات من الفرائض» وهي في نظرنا مسائل يمكن وقوعها رغم أنّها في الظّاهر وليدة افتراضات رياضيّة لاغير، وهي من نوع المرأة التي ترث من أربعة أزواج إخوة نصف جميع مالهم[4]. ونمثّل لذلك بمعضلة لنتبيّن الشّكل الّذي انتهت إليه الأسرة الإسلاميّة، يقول القرافي:

لي عمّة وأنا عمّها ... ولي خالة وأنا خالها
فأمّا الّتي أنا عمّ لها ... فإنّ أبي أمّه أمّها
أبوها أخي وأخوها أبي ... على سُنّة قد جرى رسمها
ولسنا مجوسا ولا مشركين، ... بل سنّة الحقّ نأتمّها
فأين الفقيه الّذي عنده ... فنون النّكاحات أو فهمها
يبيّن لنا كيف أنسابنا ... وأين يكون كذا حكمها[5]

تبيّن أنّ الأحكام إنّما تتولّد وتنمو في رحم الأعراف ولا تضمن بقاءها إلاّ بمدى

---

(1) نفسه.
(2) نفسه.
(3) J. Chelhod, Le Droit dans la société bédouine, p: 120.
(4) نفسه، ص 73.
(5) جوابه: «هذا القائل تزوّج جدُّه بامرأة رجل رُزِق منها أبا القائل، ولتلك المرأة ابنة من ذلك الرّجل، وتزوّج أبو القائل بأمّ ذلك الرّجل الذي تزوّج الجدّ امرأته فرزق منها القائل، فبنت ذلك الرّجل عمّة القائل لأنّها أخت أبيه من أمّه، والقائل عمّها لأنّه ابن أمّ الرّجل الذي تزوّجها أبوه، وأمّ أبيه وأمّ عمّته واحدة وهي امرأة الرّجل، وأبو هذه العمّة أخو القائل من أمّه، لأنّ أب القائل تزوّج أمّ ذلك الرّجل...» القرافي، الذّخيرة، ج13، ص74.

خضوعها لرسوم هذه الأعراف، وإن قلنا بأنّها متنامية ومتغيّرة فلا نقصد أنها تنحو إلى الخروج عن سلطة العرف حتّى وإن أكسبها النّص المنزّل شرعية قدسيّة. فالقول بعتق العبد مثلا لا يعني أنّه اكتسب حرّيته كاملة وإنّما هي حرية اقترنت بشرعية الانتماء، فكان بذلك كائنا يفتقر إلى الاحتماء بسيادة الأقوى، ولعلّ هذه السيادة هي التي حفظت للمجتمعات انتظامها واستقرارها.

وبذا تجلّى أنّ التداخل بين المرجعيتين القرآنيّة والعرفيّة التي التمست بقاءها في سلطة الخبر كان نتيجة قصور الأحكام التي نزلت عن استيعاب جميع النّوازل المتكثّرة بحسب تعقّد البنية الأسريّة، وقد يكون النّص القرآنيّ في نزوله أجاب عن أوضاع ظرفيّة سأل عنها المسلمون الرّسول، ولم يُحْتَفَظْ لنا في زمن الجمع إلاّ بما أجاب به الوحي، وقد قُطِعَ عن السؤال البشريّ، فبدت الأحكام التي أجاب بها الوحيّ مغلقة وصمّاء استعصت على الحوار وقصرت عن التعايش مع المشاغل الحيّة في المجتمعات اللاّحقة. ومن هذه الزّاوية انسلّت الأعراف من غير أن يحسّ المتدبّرون في النّص بوجودها، لأنّهم أفراد من هذه المجتمعات يؤوّلون بحسب أحوالهم الثقافيّة.

وبهذا التأويل نسهم في تأويل بعض من الأحكام المشكلات في نظر المفسّرين، ولعلّ أهمّها حكم الكلالة الذي شدّ إليه جمع من الباحثين المعاصرين، وأهمّ ما ورد فيها مساهمة د.س. بورس (D.S.Powers)[1]، وقدّم فيها قراءة جديدة لآية الكلالة فاعتبر أنّ الإشكال يكمن في ألفاظ ثلاثة قامت عليها صياغة الآية، وهي: **يورث وامرأة ويوصى**. وحلّل من خلالها قضيّة اختلاف القراءة فيها منطلقا من فرضيّة بحث إن كان الانتقال من قراة «امرأة» من الرّفع إلى النّصب يحلّ الإشكال التشريعيّ. وانتهى إلى أنّ الاتّفاق على معنى جامع بين هذه الألفاظ يحلّ معضلة الدّلالة، إلاّ أنّه خرج من المقال ولم يصرّح بموقف تأويليّ يحلّ الإشكال.

---

(1) D.S.Powers: The Islamic law of Inheritance reconsidered: A new reading of Q. 4:12B, pp: 61-94.

خاتمة

بم نفسّر غياب لفظ «الأسرة»[1] من مصنّفات التفسير والفقه ؟

نعتقد أنّ الفصول التي عنينا بتحليلها تضمّنت الإجابة عن سؤالنا. وهي جميعا تؤلّف مفهوما للأسرة متميّزا. وقد يكون لهذا المفهوم تأثير في توجيه العلماء نحو فهم آيات الأحكام بكيفيات تناسب هذه الأرضية الاجتماعيّة:

فلم يخل أيّ فصل من فصول هذا الباب من الإشارة الصّريحة أو البعيدة إلى دور **الوليّ**، بل كان هذا اللّفظ متلبّسا في كلّ فصل بدلالة جديدة تدعّم سابقاتها من الدّلالات وتغذّيها. فإذا بجميع فصول الباب تنسج مفهوما **للولاية**، انضوت ضمنه جميع أصناف العلاقات بين الأقارب، وعليه قام مفهوم للأسرة **غضّ**:

فقد قامت الأحكام في المناكح على أصل جامع اختصره الحديث المرويّ عن الرّسول «لا نكاح إلاّ بوليّ»[2]. ونقرّ بأنّ تقديم مفهوم للوليّ في هذا المجال يخضع لشيء من التّعسّف، لأنّه قام على جملة من المعاني المتمازجة: فهو الأب بالنّسبة إلى البكر، له أن يُنكحها من غير رضاها، وهو الأب بالنّسبة إلى الولد الصّبيّ، إذا أراد أن يُنكحه، فيليه في دفع صداقه، وهو الأقعد في النّسب إذا غاب الأب بالنّسبة إلى المرأة البكر، أخوها كان أو عمّها أو جدّها أو ابن عمّها، حتّى ابنها الصّبيّ، إن كانت ثيّبا. وإن غاب اصحاب القرابات في الولاية فللمرأة أن توكل وليّا، وإلاّ فالسّلطان وليّها.

---

(1) لم يقف لوسارف (J.Lecerf) في فصل «عائلة» بدائرة المعارف الإسلاميّة عند الإشكالية التشريعيّة التي يثيرها هذا المصطلح، ولم ينتبه إلى أنّ لفظ العائلة لم يكن من المصطلحات المتداولة في مشاغل القدامى، ولهذا السّبب عدل إلى البحث في دلالة هذا المصطلح منذ قيام الدّولة العثمانيّة:
J. Lecerf 'A'ila, EI², pp: 315-316.

(2) الإمام أحمد، مسند أحمد، «مسند عبد اللّه بن عبّاس»، ج1، ص415.

وتنتقل الولاية إلى الزّوج منذ أن يقبض الوليّ المهر، لكن لا تعتبر ولاية مطلقة، وإنّما هي مشتركة، ويظلّ يتقاسم المرأة، وهي في بيت الزّوجية، سيادتان، أولى طبيعيّة، لأنّها تكسبها مكانة في مجتمعها، تدافع عنها، وتحفظ مهرها إن كانت المرأة من طبقة الأغنياء، وسيادة ثانية يمكن نعتها «بالمؤقّتة»، وتجسّمت في ولاية الزّوج الّذي يتمتّع بقسط وافر من سيادته عليها، فإلى جانب مطالبتها بالإنجاب، وحفظ عرضه وطاعته يتصرّف في نصيبها من المواريث، ولا يسمح لها سوى بثلث مالها «إن عرف من صلاحها».

وإن قلنا هي سيادة مؤقّتة فلطبيعة الأحكام في الفراق. لكن مع التّنبيه إلى أنّنا لا نعني «بالتوقيت» قصر المدّة، وقد تبيّن في الفصل الرّابع أنّ التوقيت في العدّة قد يأخذ من أيّام المرأة أحلاها، ولا تسترجع حرّيتها إلاّ عندما يداهمها الشّيب.

وتتّسع دلالة الولاية في مشغل المواريث، فإلى جانب ما علق به من معان في مجال المناكح انضاف إليه مفهومان، وهما الولاء في العتق الّذي بفضله أمكن للمجتمعات الإسلاميّة أن تحافظ على عنصر هامّ في المجال الاقتصاديّ، والقائم على الاستثمار في الملكيات، وإن أعتق العبد فإنّ ملكيّة السيّد لما ينتجه المعتق تظلّ سارية. وأبقت الأحكام في العتق على استرسال قوامة السيّد على عبيده، بل إنّ الرّؤية الفقهيّة لم تنصّ على وجوه اقتسام ثروة العبد المعتق بين أبنائه ومواليه، وفسحت للممارسة المجال لأن تستنبط الحلول في وجوه القسمة.

أمّا المفهوم الثاني، فهو ولاء الإسلام، وإن كان جليّا أنّه حاجة اقتضتها الأحوال الجديدة للمجتمعات الإسلاميّة فإنّ الأصل التاريخيّ لولاء العتق يظلّ غير معروف، فهل إنّ العرب في جاهليتهم كانوا يمارسون الحكم بالولاء في العتق؟ يعسر تقديم إجابة دقيقة، وإنّما بيّنت مختلف الأخبار التي بنى عليها المفسّرون أحكام الولاء في العتق أنّه كان عملا متأخرا نسبيّا عن فترة الوحي[1]، فإن كان الأمر كذلك، نعتبر أنّ لهذا الحكم تأثيرا على العلاقات بين الأقارب، ولهذا السّبب غاب مفهوم الأسرة بمعناه الحديث والضيّق، ولا يقف الباحث إلاّ على مفهوم العشيرة، بمعناها «البدويّ»، وخضعت هذه العشيرة لتوزيع أفقيّ متكوّن من «نويات» عشائريّة، وجميعها ينضوي تحت سلطة الوليّ، ولذلك تبدو كلّ نواة مستقلّة عن الأخرى، وتعدّدها دليل على قوّة الوليّ وانتشار سلطانه، ثمّ إنّها نويات غير متشابهة:

---

(1) راجع الجصّاص، أحكام القرآن، ج3، ص ص 145-147؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج1، ص ص 413-415.

* فنجد منها التي تركّبت من زوجة وأبناء، وهي التركيبة العاديّة والمتعدّدة، وقد لا تجتمع هذه النوى في مصر واحد، وذلك بحسب طبيعة التنقّل في الزوج، وتفسّر هذه الملاحظة وجود بعض النّوازل، مثل الرّجل الّذي يتزوّج أخته ولا يعلم، أو الّذي يتزوّج ابنته ولا يعلم أيضا.

* ونجد النواة المركّبة من ملك اليمين، وهي أيضا تتسع وتضيق بحسب قدرة الرّجل على شراء العبيد والجواري، وتتنوّع بحسب قدرته على الشراء إن كان له من المال ما يكفيه لأن يبتاع الرفيعة وإلاّ فإنّه يقنع بالدّنيئة. وتبيّن في مشغل ملك اليمين أنّ الرّجل في هذه النّواة خال من القيود الاجتماعيّة التي كبّلت بها أحكام المناكح المرأة المتزوّجة، كما هو متحرّر من المراسم التي أقرّها العرف، وصارت ستارا يفصل بينه وبين امرأته. وإن أقرّ الفقه بوجوب القسمة بين الزوجات فإنّه سكت عن المرأة التي في ملك اليمين، وقد تبلغ الجارية درجة تستأثر فيها بالرّجل من دون نسائه. بل إنّ الجارية الرّفيعة تتطلّب عناية من الرّجل تفوق عنايته بأهله، وقد تستقل بنواة، خاصّة إذا أنجبت ولدا، وصارت أمّ ولد.

* ونجد نويات أخرى، تظلّ تابعة بالولاء لهذا الوليّ ويحفظ أمنها، وبالمقابل يتعزّز جانبه بعدد الموالي الذين ينتسبون إليه، ويتعزّز أيضا مورده الاقتصاديّ.

لجميع ذلك، نقول إنّ مقالة المفسّر في الأسرة اعتبرت السلطة الذّكورية لا الأبويّة، لأنّ الصبيّ، منذ بلوغه يلتحق بمجتمع الرّجال، ويكتسب لنفسه ولاية، تنمو بحسب وظيفته في المجتمع، وبحسب تنامي سلطانه. وتولّدت عن ذلك نتيجتان كان لهما تأثير في البناء الأسريّ في المجتمعات الإسلاميّة، وهما:

1 ـ تولّد اقتناع بأنّ المجتمع قائم على الرّجل، وإن أعطي اعتبار في العلاقات بين العشائر فإنّما هو قائم على «الأولياء»، وغابت بذلك المرأة من جميع المقالات تفسيريّة كانت أو فقهيّة باعتبارها كائنا حيّا، فتجرّدت من أنوثتها ونُظر إليها وقد اختزلت شرف العشيرة أو الزّوج، فحفظت في حجاب، واعتبر النظر إليها دنسا يلحق الزوج أو العشيرة. والغريب أنّ المرأة انصهرت في هذه الرؤية، وتقلّدت وظيفة الدّفاع عنها، ولم تر في تعامل المجتمع معها ظلما قد ألحق بها بقدر ما كانت مقتنعة أنّه طبيعيّ في خلقتها، وأنّ وجودها إنّما هو مكرّس في سبيل الأب أو الأخ أو الزوج أو الابن، وهو في الحقيقة مظهر من مظاهر البحث عن الحماية والاستقرار.

2 ـ كان لهذه النتيجة تأثير في صنف من النّساء، عبّر عن وجوده من خلال النّوازل، فأحدثن بعملهنّ تشويشا في المنظومة الفقهيّة، وإن كنّ مطبّقات لظاهر

الأحكام التي تقيّدن بها، ونقصد التي تتزوّج برجلين وأكثر في طهر واحد زوّجها أولياؤها. ويفضي هذا الأمر إلى قضيّة هي: كيف يمكن للمرأة ان تجمع بين الأزواج ولا يُتفطّن إليها؟ إلاّ إذا كان الأزواج غير مستقرّين، بل هم يبعدون عن بيوت نسائهم. ولعلّ للقسمة تأثير في هذا التوزيع في البيوت. فالنّكاح، وإن أخضعه الفقهاء لأحكام الشرع، لم يكن في نظر المجتمعات الإسلاميّة عملا مقترنا بالرّابطة التّقديسيّة، ولذلك نلمس التيسير في الطّلاق الذي يتمّ بنطق اللّفظ من الرّجل. ونعني بملاحظتنا كثرة الزواج سواء بالنسبة إلى الرّجل أو المرأة، ولا يخفى ما ينتج من تشابك في العلاقات بين القرابات. قد نُناقَشُ بما ظهر من نتائج في أحكام العدّة، ولكنّها في الواقع أحوال أوجدتها المرأة لنفسها، وليس الرّجل، فإن طالت العدّة، إلى سنوات فلأنّ المرأة أعلمت بذلك، لغرض البقاء في عصمة الرّجل، سيما إن طلّقها طلاقا رجعيّا، وهو مطالب بالنفقة عليها. وإن قصّرت في مدّة العدّة فلأنّها ترغب في نكاح جديد، أو لأنّها نشزت عن مطلّقها. نقدّم هذا التأويل ونحن ندرك أنّ في الأحكام المتصلة بالمرأة ما يلحق بها الضيم، وما يكبّلها بقيود يعسر عليها أن تتحرّر منها، لأن المجتمع يسعى بتلك القيود إلى حفظ حقوق الرّجل الزوجيّة.

بهذا نفسّر غياب مفهوم الأسرة، ونفسّر الصعوبة التي واجهتها الأحكام حتّى تستوعب جميع النّوازل.

فهل كانت مقالة التفسير في الاجتماع الإسلاميّ معبّرة عن هذه الأوضاع الاجتماعيّة؟ وكيف كانت مقالة مقرّبة بين حكم النّص وعمل المجتمع؟

نجيب عن هذين السؤالين في الجزء الثاني من هذه السلسلة.

المحتويات

قضايا الأسرة في التفسير القرآني

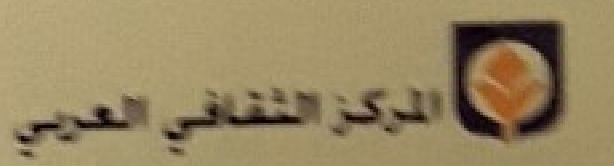
يقوم عملنا على تعقّب الأحكام منذ نشأتها في النص القرآني ومرافقتها في رحلتها الطويلة التي قطعتها في «الفكر الإسلامي» إن صحّ القول. فالتاريخية مرتسمة في تنظير الأصوليين للظّاهر مرادفا للمفهوم، ومقابلا للنصّ، كما هي حاضرة في تفصيلهم لمقاصد الخطاب وطرق التأويل وفي تصنيفهم الترتيبي لأصول الفقه؛ وهي ذلك الحبل الواصل بين الخبر الناشئ أصلا وأخلافه، وهي أيضا الجرح والتعديل، وهي الواصلة بين الحكم الفقهي ومرجعه الثقافي وسؤال العمران المتحوّل. وهي نتاج ما يبلغه فقيه من حكم، والوسيلة الناقلة لهذا الحكم من سلف إلى خلف.

لبيان ذلك اقتضى منّا العمل:

- النظر في مدى تولّد الحكم من النص القرآني.
- تتبّع سيرورة الحكم في التاريخ.
- الإجابة عن مدى التزام المجتمع بتطبيق النظرية الفقهية.

نحاول من خلال هذه المسائل أن نجيب عن المرجعية النصية التي ولّدت الحكم، وإن كان المفسّر في استنباطه للأحكام ملتزما فعلا بالنص القرآني. وما هي المؤثّرات الجغرافية والعقائدية والاجتماعية في تحويل الأحكام؟ وكيف كان تعقّد البناء الاجتماعي دافعا في تلوين الحكم وتطويعه؟

عسى أن تهدينا الإجابة عن هذه الإشكاليات إلى معرفة المسافة التي قطعها الحكم من «النص» إلى التطبيق.



ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب